Aphorismen,

den Freunden der Vernunftkritik nach Kantiſcher Lehre

vorgelegt

von

Friedrich Bouterwek.

Hoc opus, hoc studium parvi properemus et ampli.

Göttingen,
bey Johann Chriſtian Dieterich
1793.

Vorerinnerung.

Im Zeitalter der aufblühenden Menschlichkeit verehrte man Wahrheit und Schönheit als Schwestergottheiten an Einem Altare, und wußte nicht warum. Im Zeitalter der vollendeten Menschlichkeit wird man zurükkehren zu demselben, izt fast vergessenen und kaum hier und dort noch verstandenen Cultus, und wird wissen, warum. Damit aber dieses geschehen könne, muß vorher der chaotisch vermischte Stoff der Vernunft und Phantasie ausbrausen, und Wahrheit sich völlig scheiden von Dichtung. Philosophie muß endlich einmal werden, was Mathematik ist, nicht der Definitionsmethode nach — denn mit dieser hat sie ihr Heil schon oft genug vergebens versucht — wohl aber der Gewißheit nach, als eine unerschütterliche Gedankenpyramide, gegrün-

det zwar auf dem indemonstrablen Boden der Sensation, der Erkenntnißform und des Bewußtseyns, aber auf diesem Boden, den die Vernunft nicht anders bewegen kan, als wenn sie durch absoluten Skepticismus sich selbst aufhebt, vom ersten Grundgedanken bis zum Gipfel des lezten Arguments hinaufgeführt durch unwidersprechliche Demonstration. Reine Wahrheit und unbezweifelbare Wahrheit muß eins und dasselbe seyn, wie es denn auch der Menschenverstand überall zu seiner vollen Befriedigung verlangt. Wahrscheinlichkeit, sie mag modificirt werden, wie sie will, unter dem vieldeutigen Namen der moralischen Gewißheit oder unter einem andern auftreten, muß keinen Plaz finden in der Philosophie, und zurükgewiesen werden in die Schranken der empirischen Wahrnehmung; denn da gehört sie zu Hause. Vermag aber Philosophie die in dem Begrisse der Wahrheit schon gesoderte Gewißheit nie zu erreichen, so ist, Alles wohlerwogen, Dichten und Denken

ken einerlei; so ist der Naturzögling, der, um seine Geistesfreiheit und Gemüthsconsistenz zu behaupten, alle Systeme verschmäht, alle reine Demonstration wie ein unglükliches Kartenspiel wegwirft und schlichthin seinem Gefühle und seinem Menschenverstande vertraut, ein consequenterer Philosoph, als alle rastlos räthselnde Demonstratoren. Wenn also die Kritik der reinen Vernunft nichts weiter leistet, als hier einen neuen Wink, dort eine neue Weisung zur Ausbesserung der alten, bis dahin so genannten, Metaphysik zu geben, so ist sie — ein Buch, wie viele Bücher sind. Wenn sie aber leistet, was sie verspricht, durch eine ganz neue Analyse der Erkenntnißkraft, namentlich durch das System der Kategorien, das logische Ein mal Eins, eben so vollständig als unwidersprechlich zu beweisen, was der Mensch einzusehen vermag und nicht vermag, dann ist sie das neue Testament der Wahrheit, einzig wie die Vernunft, und bleibend wie sie.

ſie. Hierüber denjenigen, welchen daran gelegen iſt, die Bildung eines feſten Urtheils zu erleichtern, mag gegenwärtiges kleine Buch den großen Gang der Wahrheit mitgehen. Es ſoll für nichts mehr gelten, als für ein taktiſches Exerciz eines Freiwilligen, der, nachdem er diesmal das Seine, ſo gut er konte, gethan hat, nie einen zweiten Verſuch ähnlicher Art wagen wird und ruhig zurükkehrt zur Heimath ſeines Naturberufs. Von Plan, Methode und Ausdruksform eines ſo kleinen Buches viel vor zu reden, ziemt ſich nicht. Doch ſcheint es, als ob die Verdeutlichung manches wichtigen Theorems gewonnen habe durch die Art und Ordnung, wie es hier aufgeſtellt iſt. Will Jemand die Anmerkungen, die unter dem Texte eingeſtreuet ſind, zu widerlegen ſich die Mühe geben, ſo wird das ſein Verdienſt ſeyn. Göttingen, den 17. Jul. 1793.

Bouterwek.

Bedeutende Drukfehler und Verbesserungen.

S. 12. Z. 3 v. u. muß statt der Zahl 316 gelesen werden 376.

S. 13. Z. 2. Erweiterung muß heissen Entwickelung.

S. 20. Z. 1. transcendenrer muß heissen transcendentaler.

S. 26. Z. 3 v. u. kan in einer Anmerkung hinzugefügt werden: Könte die Metaphysik der Natur nicht schiklicher angewandte Mathematik a priori genannt werden?

S. 31. Z. 4. muß statt Raum gelesen werden leerer Raum. Sonst ist der Saz falsch; denn der erfüllte Raum besteht aus Räumen.

S. 40. Z. 8. der Urtheile oder soll heissen oder Urtheile der.

S. 45. kan zum Beschluß der Anmerkung hinzugefügt werden: Die bloß subjective und unbestimmte Zeitvorstellung wäre dann die Ewigkeit.

S. 69. Z. 4 v. u. kan Urtheilen und ausgestrichen werden.

S. 100. Z. 3. muß hinter Phantasie ein Komma stehen.

S. 166.

S. 166. kan noch hinzugefügt werden zur Anmerkung: Alle Schwierigkeiten vollends zu heben, darf man nur annehmen, was denn auch wohl der Fall seyn möchte, daß keine menschliche Handlung ganz frei ist. So läuft der Faden der Vorstellungen unzerrissen hin, ist seiner ganzen Länge nach empirisch determinirt, und kan gleichwohl zum Theil moralisch motivirt seyn. Die abgeschossene Kanonenkugel nimmt ihre gerade Direction zum Ziele, und wird gleichwohl aufgehalten von der Luft, die sie durchstreicht. Wäre nun die Luft für unsern Sinn nicht erkennbar, so würden die Empiristen diese Resistenz nicht mit in Rechnung bringen; sondern, weil doch jede Wirkung empirisch determinirt seyn muß, der Kanonenkugel eine gröſsere Trägheit oder dem Pulver eine geringere Kraft beilegen; und dennoch wäre mit nichten bewiesen, daß keine übersinnliche Kraft den Lauf der Kugel gehemmt haben könne, u. s. w.

Apho-

Aphorismen.

Prolegomena.

I.

Historische Einleitung.

Resultate der Kritik der reinen Vernunft nach Kantischer Lehre.

1. Neue Theorie des Raums und der Zeit und Gründung der Evidenz der mathematischen Wahrheit.

Die bisher übliche Philosophie leitete die Vorstellungen des Raums und der Zeit ab von der Erfahrung.

Nach der Vernunftkritik können diese Vorstellungen nicht aus der Erfahrung entwickelt

wickelt seyn; vielmehr wird nur durch sie Erfahrung möglich.

Daraus wird die Evidenz der mathematischen Wahrheiten und zugleich ihre genaue Uebereinstimmung mit den Gesezen der Körperwelt erklärt, zugleich aber bewiesen, daß der Gebrauch mathematischer Grundsäze mit der Erfahrung beschränkt sei.

2. Widerlegung des materiellen Idealismus, des problematischen sowohl als des dogmatischen.

Materieller Idealismus ist die Behauptung, daß das Daseyn der Dinge ausser uns unerweislich sei.

Wer das Daseyn der Dinge ausser uns bezweifelt, behauptet einen problematischen, wer es geradezu leugnet, einen dogmatischen Idealismus.

Die

Die Vernunftkritik lehrt, daß Dinge für unſre Erkenntniß nur Erſcheinungen (Phänomena) ſind, daß aber das Daſeyn der Dinge erweislich iſt aus dem Bewußtſeyn, in welchem wir ſie erkennen.

3. Unterſcheidung des praktiſchen Vernunftvermögens von dem ſpeculativen.

Die Vernunftkritik führt auf die Entdeckung des Grundprincips der Moralität in der reinen von aller Erfahrung iſolirten Vernunft.

Alle auf das moraliſche Grundprincip ſich ſtüzende Wahrheit heißt praktiſch, weil ſie nur in Beziehung auf unſer Thun und Laſſen Wahrheit iſt.

Die Vernunft als das Vermögen praktiſcher Wahrheiten heißt ſelbſt praktiſche Vernunft, im Gegenſaz der ſpeculativen oder nur Erweiterung der Erkenntniß überhaupt ſuchenden Vernunftbeſchäftigung.

4. Einschränkung aller speculativen Erkenntniß auf das Gebiet der Erfahrung und Umsturz der bis dahin sogenannten Metaphysik.

Aus speculativen Begriffen von übersinnlichen Objecten ein System übersinnlicher (über alle Erfahrung hinausgeltender) Wahrheiten zu erbauen, war der menschliche Verstand von Alters bemüht.

So versuchte man das Daseyn des höchsten Geistes zu beweisen aus dem Begriff von einem Geiste und einem Wesen überhaupt, die Unsterblichkeit eines denkenden Wesens aus dem Begriffe von einer einfachen Substanz, die Zufälligkeit oder Nothwendigkeit dieser Welt, so wie sie ist, aus dem Begriff von einer Welt überhaupt, u. s. w. Man nannte das Gebäude von Grundsätzen und Schlüssen, deren man sich zu solchem Zwek bediente, Metaphysik.

Durch die Vernunftkritik wird allen Speculationen, die darauf hinausgehen, etwas zu wissen von einem Wesen der Dinge an sich (Substanzen) und eben damit aller sonstsogenannten Metaphysik ein Ende gemacht.

5. Beweis der Möglichkeit der metaphysischen Freiheit des Willens.

Metaphysische Freiheit des Willens ist die Kraft eines vernünftigen Wesens, unabhängig vom Impuls aller Wirkungen der äussern und innern Natur seine Handlungen autonomisch (willkürlich im unbedingten Sinn) durch sich selbst zu bestimmen.

Die Möglichkeit einer solchen Freiheit wird geleugnet von den consequenten Vertheidigern der alten Metaphysik als etwas dem Gesez des zureichenden Grundes widersprechendes; wird geleugnet von vielen Psychologen als etwas, das der Trieb der

Selbſtliebe und das Geſez der Gedankenverknüpfung in allen Menſchen empiriſch widerlegt; wird geleugnet von vielen Theologen als unverträglich mit der höchſten Weisheit des Welturhebers.

Die Vernunftkritik beweiſet, daß der Saz des zureichenden Grundes eine Gedankenformel iſt, die jenſeit der Erfahrung ihre Bedeutung verliert; daß alſo die Möglichkeit einer Urſache, die nicht zugleich Wirkung einer andern Urſache iſt, d. h. abſolute Spontaneität einer überſinnlichen Subſtanz, gar wohl beſtehen kan mit der Regel der Nothwendigkeit in der Natur d. i. der Erſcheinungswelt.

6. Gründung des oberſten Sittengeſezes auf ein unbedingtes Gebot der praktiſchen Vernunft, das uns als überſinnliches Factum im Innerſten unſers Bewußtſeyns gegeben iſt und die Wahrheit der abſo-

absoluten Willensfreiheit, deren Möglichkeit speculativ bewiesen worden ist, praktisch beweiset.

Verleitet von metaphysischen und psychologischen Argumenten machten die meisten neueren Philosophen zur Basis des Rechtthums den Universaltrieb nach Glük und Wohlseyn, nannten die Summe bewährter Erfahrungsregeln, die zum Wohlseyn führen oder führen sollen, Weisheit, und die Uebereinstimmung menschlicher Handlungen mit dieser Weisheit (ohne Rüksicht auf absolute Willensfreiheit) Tugend.

Damit ist aber keineswegs erklärt, warum jeder Mensch, der den Speculationsgang zur Wahrheit nie versucht hat, in der Voraussezung, sein Wille sey frei, über Pflicht, Zurechnung und Gewissen ganz anders urtheilt, als der speculirende Fatalist und Glükseligkeitslehrer; und noch weniger ist damit

erklärt, warum im Innerſten unſers Bewußtſeyns eine gebietende Stimme, für alle Menſchen vernehmlich, Gehorſam verlangt.

Dit Vernunftkritik findet das gebietende Princip in der (praktiſchen) Vernunft, und beweiſet, daß dieſes, und durchaus kein Erfahrungsprincip, die Baſis der Lehre vom Recht und Unrecht ſei.

7. Praktiſcher Beweis der Nothwendigkeit, an einen Welturheber, den Urquell alles Guten, und die Erweiterung unſers Daſeyns über das Sinnenleben hinaus zu glauben.

Zwiſchen dem Zuſtande des Glüks und der Würdigkeit glüklich zu ſeyn iſt in dieſem Sinnenleben eine Kluft befeſtigt, die keine Weisheit überſpringt.

Die Vernunft, die in der Vereinigung des höchſten Glüks mit der vollkommenſten Moralität die unerlaßliche Foderung des höchſten

ſten Gutes als etwas Nothwendiges denkt, und doch kein Mittel ausfindig machen kan, ihre Foderung praktiſch zu realiſiren, dringt auf eine Ausgleichung ihrer ſelbſt mit ſich ſelbſt.

Dieſe Ausgleichung findet die Vernunftkritik in dem unerlaßlichen praktiſchen Vernunftglauben (unbedingten Fürwahrhalten) an Gott und Unſterblichkeit.

8. Gründung aller erweislichen reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunftwahrheit auf eine Kritik der reinen Vernunft.

Die ganze alte Metaphyſik war erbaut worden in der Vorausſezung, daß ſich die Befugniß der Vernunft, ihre Speculations-Schlüſſe über die Erfahrung hinauszutreiben gar nicht bezweifeln ließe.

Sie mußte also wanken in ihrer Grundfeste, als der tiefeindringende Zweifler David Hume, den Saz des zureichenden Grundes selbst in der Erfahrung nur für ein Gewohnheitsspiel und über die Erfahrung hinaus für gar nichts gelten ließ.

Es war die höchste Zeit, daß einer der Fürsten unter den Denkern sich der bedrängten Vernunft, des Heiligthums der Wahrheit, mit der ganzen Kraft seines Geistes annahm, und, statt mit baulustigem Eifer metaphysische Schlüsse aufeinander zu thürmen, um von oben herab Kundschaft von übersinnlichen Dingen einzuziehen, zuvor mit kritischer Strenge die Frage beantwortete: **Was vermag die Vernunft als Quelle einer besondern nichtsinnlichen Erkenntniß zu leisten?** Immanuel Kant ist dieses Mannes unsterblicher Name. Durch ihn ist die Grundwissenschaft aller Wissenschaften, die Kritik der reinen Vernunft, entstanden.

II.

Elementar-Einleitung.

Erläuterung der Grundbegriffe aller Philosophie, gemäß dem Sinn der Vernunftkritik.

1. Empfinden. Anschauen. Denken. *)

Durch die Eindrücke die unser Gemüth durch das Medium der Organe von etwas, das

*) Warum nicht zuerst Vorstellen? Aus dem einfachen Grunde, weil das Wort Vorstellung, so gut es auch taugen mag, Alles, was in unsrer Seele von der Sensation bis zum reinen Vernunftbegriff vorgeht, methodisch unter eine Rubrik zu ordnen, uns dennoch der Hauptsache nach nicht klüger macht. Eine Empfindung zu definiren, ist noch keinem der Wahrheitsucher gelungen. Stelle ich aber die Empfindung unter das Rubrum von Vorstel-

das auſſer uns iſt, empfängt, erwirbt es den Beſiz von Empfindungen (Sinnengefühlen, Senſationen).

Nicht alle Senſationen ſind uns beförderlich zur Entwickelung der Vorſtellung von einem

ſtellung, ſo verwöhnt ſich der Verſtand gar leicht, dies methodiſche Verfahren für eine Definition zu halten. Dazu kömmt noch, daß es dem Sprachgebrauch zuwiderläuft, da von Vorſtellungen zu reden, wo Anſchauungen von den Senſationen (dem was keine Form annimmt) unterſchieden werden ſollen. Hunger und Durſt eine Vorſtellung nennen, klingt völlig ſo ſeltſam, als zur Definition der rothen Farbe, wie jener Blindgebohrne, das Bild von einem Trompetenſtoß borgen. Doch Suum cuique! Auf dem Gange der Wiſſenſchaft iſt Vorſtellung als oberſtes Rubrikwort ein nüzliches Wort. (Vergl. Krit. der r. V. 3 Aufl. S. 316.) Nur erfahren wir im Grunde dadurch nicht mehr, als wir zuvor ſchon wußten.

einem Sinnenobject (Körper), alſo auch auch nicht zur Entwickelung unſrer Erkenntniß (Kentniß von Etwas).

Ein Sinnenobject, ſo wie es, durch die Empfänglichkeit unſers Gemüths für Sinneneindrücke, bedingt und für uns erkennbar wird, heißt eine empiriſche Anſchauung und inſofern ihm ein Stoff der Natur zur Baſis dient, eine Erſcheinung (Phänomen).

Sollte die nähere Unterſuchung uns lehren, daß alle Erſcheinungen eine beſtimmte und nothwendige Form erhalten durch Etwas, das mit der Erſcheinung ſelbſt nicht gegeben ſeyn kan (keinen empiriſchen Urſprung hat) und eigentlich dasjenige iſt, was empiriſche Anſchauungen möglich macht, ſo würden wir dies Etwas eine reine Anſchauung mit gutem Grunde nennen.

Aber auch die klarſte Anſchauung bleibt ein Bild und wird nie ein Gedanke.

Wir

Wir können auch Etwas denken, das nicht Anschauung, vielmehr das Gegentheil davon ist, und in der Sinnenwelt nirgends sich findet — eine einfache Substanz u. d. gl.

Denken und Anschauen sind also zwei ganz verschiedene Beschäftigungen, deren nähere Ansicht auf die Frage führt, ob denn das Denken noch etwas oder nichts mehr zu bedeuten habe, da, wo das Anschauen aufhört.

2. Verstand. Urtheilskraft. Vernunft.

Die Kraft zu Denken nennen wir den Verstand.

Da wir durch Denken allein und nicht durch Anschauen zum Besiz allgemeiner Säze oder Regeln gelangen, so kann der Verstand auch das Vermögen der Regeln heissen.

Daß der Verstand auch das Vermögen der Abstraktion ist, oder die Fähigkeit, das Einzelne der Anschauungen zusammen zu fassen

sen in einen Begriff, ein verstandesmäßig erkennbares Ganzes, hat keinen Zweifel; aber es folgt daraus nichts weniger, als daß der Reichthum und die Macht des Verstandes sich auf die Beschaffenheit der Anschauungen gründe, oder daß nichts im Verstande sei, was nicht aus Anschauungen entwickelt worden ist.

Unter einen allgemeinen Saz den einzelnen oder minder allgemeinen Fall subsumiren und dadurch einen Schluß einleiten ist das Geschäft der Urtheilskraft.

Daß aber aus der Subsumtion ein neuer Saz entspringt, der den Zwang der Bündigkeit mit sich führt und deswegen ein Schluß genannt wird, ist das Werk der Vernunft.

Daraus aber folgt wieder noch nicht, daß die ganze Macht der Vernunft beschränkt sey mit dem Vermögen zu schließen.

Vernunft ist der Fundus animi, der Siz des Bewußtseyns und der Ueberzeugung,

und

und als ſolcher einer beſondern Prüfung werth, deren Reſultate weit hinaus ſehen.

3. Begriffe überhaupt. Reine Verſtandesbegriffe. Reine Vernunftbegriffe.

Jeder Saz, den der Verſtand denkt, beſteht aus Theilen, die in dieſer Eigenſchaft, als Theile eines Gedankens, den Verſtand ſelbſt zum Urheber haben und Begriffe heiſſen.

Wenn der Verſtand zu einem Begriffe nichts hergegeben hat, als die Begriff-Form, die Baſis aber oder das Material dieſer Form in einer empiriſchen Anſchauung enthalten iſt, ſo heißt der Begriff ſelbſt empiriſch oder ein Erfahrungsbegriff.

So gewiß die meiſten unſrer Begriffe in die Klaſſe der Erfahrungsbegriffe gehören, ſo wenig folgt daraus, daß es auſſer den Erfahrungsbegriffen überhaupt keine Begriffe gebe.

Sollte

Sollte der Fortgang unſrer Vernunftkritik uns auf Begriffe führen, die unmöglich aus Anſchauungen entwickelt ſeyn können, weil ſie etwas ausſagen, das durchaus in keiner Anſchauung enthalten iſt, ſo müſſen dieſe Begriffe ihren urſprünglichen Siz haben im Verſtande ſelbſt, oder, der Baſis nach, in der Vernunft ſelbſt.

Für Begriffe, die im Verſtande ſelbſt ihren urſprünglichen Siz haben, wollen wir den beſondern Namen **reine Verſtandesbegriffe oder Kategorien** zurecht legen, und nachſuchen, ob wir dergleichen wirklich entdecken können.

Begriffe, deren Urquell der Fundus animi, die Vernunft, iſt, können zwar dem Verſtande die Begriff-Form verdanken, müſſen aber von den Anſchauungen ſo unabhängig, als die reinen Verſtandesbegriffe, ſeyn, und ſollen, auf den Fall, daß wir dergleichen

entdecken, vorläufig den Vorzugsnamen Ideen oder reine Vernunftbegriffe erhalten.

4. Erfahrung. Ueberzeugung. Wahrheit.

Alle Sinnenerkenntniß, durch Verstand und Vernunft zu einem Ganzen verarbeitet, heißt die menschliche Erfahrung.

Von dem, was wir unwidersprechlich erfahren haben, sind wir unwidersprechlich überzeugt.

Daraus aber folgt nicht, daß Erfahrung die einzige Basis der Ueberzeugung sei; denn nicht einmal der Charakter der Nothwendigkeit, welcher empirische Ueberzeugung eigentlich erst zu Ueberzeugung macht, ist in der Erfahrung enthalten.

Jeder Grundsaz, der den Zwang der Ueberzeugung mit sich führt, ist wahr. Wenn sich also im Innersten der Vernunft praktische Data finden solten zu Grundsäzen, die den Zwang der Ueberzeugung mit sich führen, so

werden

werden dieſe für praktiſche Wahrheit gelten müſſen, ſolten ſiegleich über die Erfahrung hinaus gehen.

Wahrſcheinlichkeit iſt ein Erfahrungswort, das alle Bedeutung verliert, ſobald nicht mehr die Rede iſt von dem, was gewöhnlich zu geſchehen pflegt; denn es iſt allein aus der Wahrnehmung des Gewöhnlichen entwickelt.

5. Metaphyſiſch. Tranſcendental. Tranſcendent.

Ein Grundſaz, der nicht aus der Erfahrung entwickelt iſt, und ein Grundſaz, der über die Erfahrung hinaus gilt, iſt nichts weniger als geradezu einerley.

Grundſäze, die nicht aus der Erfahrung entwickelt ſind und über die Erfahrung hinaus unſre Erkenntniß (Kenntniß von Etwas) erweitern, heiſſen tranſcendent; jede Bemühung, dergleichen zu entdecken, eine tranſcendentale Unterſuchung; ein vollendetes Syſtem tranſ-

ſcendenter Grundſäze Tranſcendentalphiloſophie.

Die ganze bis dahin ſogenannte Metaphyſik iſt ein Gebäude von Grundſäzen, die ein tranſcendentales Anſehen haben und tranſcendent heiſſen müßten, wenn ſie ſich in dieſer Qualität beweiſen lieſſen.

Metaphyſiſch iſt weniger als tranſcendent, denn es bedeutet überhaupt Wahrheiten, die unſre Erkenntniß von Objecten a priori und doch nicht blos logiſch oder mathematiſch ſind, ohne deswegen über die Erfahrung hinaus eine Bedeutung zu haben.

Ein Syſtem von Grundwahrheiten, die, a priori auf die eben genannte Art unſre Erkenntniß von Naturobjecten erweitern und ihnen zur Baſis dienen, würde eine Metaphyſik der Natur ſeyn.

Dieſen ähnlich würden Wahrheiten ſeyn, die wir mathematiſch nennen, wenn es ſich beweiſen

weiſen läßt, daß alle Axiomen der Mathematik nicht aus der Erfahrung entwickelt ſind und doch über die Erfahrung hinaus nichts bedeuten.

Logiſche Wahrheiten würden diejenigen heiſſen, die der Verſtand aus ſich ſelbſt als Denkformen entwickelt ohne Beziehung auf dieſen oder jenen gewiſſen Gegenſtand, wobei denn die große Frage entſteht, ob auch dieſe Wahrheiten noch etwas bedeuten, wenn ihnen nicht ein Gegenſtand in der Erfahrung untergelegt wird.

6. Was iſt Erkenntniß a priori?

Ein Begriff oder auch ein Urtheil (Grundſaz), den der Verſtand aus der Erfahrung entwickelt hat, verdankt dem Verſtande ſeine Form als Begriff oder Grundſaz, gehört aber dem Inhalt und der Baſis nach der Erfahrung zu, und heißt deswegen a posteriori oder empiriſch.

Ein Begriff oder Grundsaz, den das Erkentnißvermögen aus sich selbst entwickelt hat, und der ebendeswegen durch sich selbst besteht und anhebt von sich selbst, heißt a priori.

Eine sichtbare Verfälschung des Ausdruks a priori ist es, wenn man eine Erfahrungswahrheit im Gegensaz des Anschaulichen und Fühlbaren in der Erfahrung so nennt; denn was nicht von sich selbst anhebt, besteht nicht a priori.

Was wir anschauen und fühlen, ist, wie es ist; damit aber ist gar nicht bewiesen, daß es nothwendig so und nicht anders seyn muß, also auch nicht die Basis irgend eines Sazes gegeben, der für nothwendigwahr oder evident gelten kan.

Was wir anschauen und fühlen ist begränzt und beschränkt, kan also unmöglich uns berechtigen zu einem Grundsaz, der den Charakter der Allgemeinheit hat.

Noth-

Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind also untrügliche Kennzeichen eines Urtheils oder Grundsazes a priori.

7. Was ist ein synthetisches Urtheil a priori?

Synthetisch heißt ein Urtheil, wenn das, was ich urtheile von einem Gegenstande (das Prädicat) in dem Begriffe des Gegenstandes (dem Subject) nicht enthalten ist.

Analytisch ist ein Urtheil, wenn das Prädicat nichts weiter enthält als eine Erläuterung des Subjects, die im Begriffe des Subjects schon enthalten ist.

Nur durch synthetische Urtheile wird unsre Erkenntniß erweitert; denn nur durch synthetische Urtheile vermag ich herauszugehen aus dem Zirkel des Schongedachten, wenn gleich nicht Schonentwickelten.

Der Grund aller analytischen Urtheile ist der Saz des Widerspruchs; denn indem ich be-

behaupte, daß ein Object nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn kann, behaupte ich alle Prädicate, die mit dem Begriffe der Exiſtenz des Objects gegeben ſind.

Analytiſche Urtheile ſind jedesmal Urtheile a priori; denn es läßt ſich in der Erfahrung kein Grund entdecken, der uns berechtigte, irgend ein Prädicat einem Gegenſtande als etwas nothwendiges beizulegen.

Alle Erfahrungsurtheile ſind alſo, als ſolche, ſynthetiſch; denn wenn ich den Saz des Widerſpruchs anwende auf einen Gegenſtand, ſo iſt der Grund des Urtheils in jenem Saz enthalten und nicht in der Erfahrung.

Erfahrungsurtheile, die etwas Allgemeines und Nothwendiges behaupten, können nicht auf der Erfahrung allein beruhen, denn Allgemeinheit und Nothwendigkeit läßt ſich aus keiner Erfahrung entwickeln.

Dadurch

Dadurch aber werden ſolche Urtheile noch nicht zu Urtheilen a priori; denn ſie gründen ſich auf Verbindung eines Begriffs a priori mit der Erfahrung.

Synthetiſche Urtheile a priori können nur ſolche Urtheile mit Recht genannt werden, die ganz (Subject und Prädicat) a priori ſynthetiſch gedacht werden.

Fragt ſich, was ſolche ſynthetiſchen Urtheile a priori zu bedeuten haben; ob ſie bloß logiſch (als Denkformen) oder mathematiſch (als Anſchauungsformen), oder tranſcendent (über die Erfahrung hinaus unſre Erkenntniß von Objecten erweiternd) ſind.

8. Baſis und Kritik der alten Metaphyſik.

Da die alte ſogenannte Metaphyſik ein Syſtem von Grundſäzen iſt, die, ſchon deswegen, weil ſie für allgemein und nothwendig gelten ſollen, in keiner Erfahrung gegeben ſeyn können;

Da ferner analytiſche Urtheile unſre Erkenntniß nicht erweitern, alſo dasjenige, was der Zwek aller Speculationen iſt, nicht leiſten;

Da endlich das Ueberſinnliche mit dem Sinnlichen nicht gegeben ſeyn kann, weil dies ein Widerſpruch ſeyn würde;

So folgt: daß die Exiſtenz aller und jeder Metaphyſik von der Beantwortung der Frage abhänge: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Dieſe Beantwortung in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit zu geben iſt nicht anders thunlich, als durch eine vollſtändige Kritik der reinen Vernunft.

Kritik der reinen Vernunft.

Erster Theil.

Kritik der reinen speculativen Vernunft.

I.

Transcendentale Aesthetik. *)

1. Satz. Es muß eine Form a priori geben für alle empirische Anschauungen.

Beweis. Da das erkennende Grundprincip (die Seele) Eindrücke empfängt durch

*) Darf man, ohne Mathematiker zu seyn, beim Beweise der Grundsätze, auf denen alle Mathematik ruht, sich der sonst so beliebten mathematischen Methode bedienen? — Anlockend war der Versuch. Ueber seinen Werth mag der Erfolg das Wort führen.

durch die Sinne, ſo muß ihm ein Vermögen der Empfänglichkeit (Receptivität) nothwendig zukommen, und zwar a priori, weil es ein Widerſpruch ſeyn würde, dasjenige (die Erkenntnißkraft), was Erkenntniſſe möglich macht, mit dem Erkannten aus einer Quelle abzuleiten.

Nach der Empfänglichkeit muß das Empfangene, weil es nicht anders für uns erkennbar ſeyn kan, ſich richten wie jedes Material nach der Form ſich richten muß, worin es gefaßt wird.

Folglich müſſen auch alle Anſchauungen, um für uns erkennbar zu ſeyn, durch unſre Anſchauungskraft a priori formale Beſtimmungen erhalten.

Oder ſo: Anſchauung iſt ein Object, erkennbar durch unſre Anſchauungskraft.

Die Beſtimmung des Anſchaulichen (Objects) durch die Anſchauungskraft heißt die Form der Objecte.

Da

Da wir nun die Anſchauungskraft a priori beſizen, ſo folgt, daß die davon abhängige Beſtimmung des Objects eine Form a priori ſeyn muß.

Zuſaz. Die Theorie der Form aller Sinnenobjecte oder Anſchauungen heißt transcendentale Aeſthetik.

2. Saz. Der Raum iſt eine Form aller Anſchauungen.

Beweis. Allen unſern Vorſtellungen von Sinnenobjecten liegt die Vorſtellung des Raums unabtrennbar zum Grunde, oder, wir können uns kein Object anders denken als im Raum.

Wohl aber können wir die Vorſtellung des Raums abtrennen von der Vorſtellung des Objects, das wir im Raum erkennen, oder, wir können uns den Raum denken als für ſich beſtehend und leer von allen Objecten.

Da

Da wir nun dasjenige, was ein Object in sich schließt und dadurch das Object bestimmet, die Form des Objects nennen, so folgt, daß der Raum eine solche Form für alle Sinnenobjecte oder Anschauungen seyn muß.

Corollar. Der Raum ist keine Form der Sinnengefühle (Sensationen); denn diese haben, als solche, keine extensive Größe. Warum übrigens nicht alle Sensationen sich zu der Vorstellung von Objecten (empirischen Anschauungen) gesellen, ist eine psychologische, nicht eine transcendentale Frage, s.

3. Satz. Der Raum ist selbst eine Anschauung.

Wenn die Vorstellung des Raums ursprünglich ein Begriff wäre, so müßten alle Prädicate, die wir dem Raum als nothwendig beilegen, auf Begriffe, als solche, anwendbar seyn.

Wir

Wir legen dem Raume als nothwendige Prädicate bei, daß er ein Ganzes, daß er unbegränzt, daß er ins Unendliche theilbar iſt; denn wir denken uns unter Raum kein Aggregat von kleinen Räumen und niemand kan uns ſagen, warum wir ihn irgendwo begränzen oder einzutheilen aufhören ſolten.

Ein Begriff aber als ſolcher iſt etwas Einfaches, das ſich allen Prädicaten des Umfangs und der Eintheilung entzieht und auf die Art, wie der Raum, objectiv als ein Ganzes gar nicht gedacht werden kan.

Folglich iſt die Vorſtellung des Raums urſprünglich kein Begriff, ſo wenig a priori, als ein Erfahrungsbegriff.

Es bleibt alſo nichts übrig, als dieſe Form aller Objecte, mit der unſer Verſtand wie mit einem wirklichen Objecte verfahren kann, eine Anſchauung an ſich zu nennen.

4. Saz. Der Raum iſt eine Anſchauung a priori und als ſolche die formale Bedingung aller empiriſchen Anſchauungen.

Erſter Beweis. Es iſt bewieſen worden, daß der Raum eine Form aller Anſchauungen, und darauf, daß er ſelbſt eine Anſchauung ſei.

Das Erſte würde mit dem Leztern zuſammengenommen einen Widerſpruch geben, wenn der Raum, als Anſchauung an ſich, aus der Erfahrung abgezogen ſeyn ſolte; denn die Form aller Erfahrung, das Reſultat der Receptivität, kan nicht mit der Erfahrung, dem Recipirten, gegeben ſeyn.

Folglich iſt der Raum eine reine (a priori) Anſchauung.

Zweiter Beweis. Da der Raum nicht als etwas Fühlbares mit irgend einem Sinn erkannt wird, ſo bleibt nichts übrig, wenn man die

die Vorſtellung vom Raum aus der Erfahrung ableiten will, als daß man dieſe Vorſtellung für einen diſcurſiven oder abſtracten Begriff erkläre.

Nun aber paſſen, wie eben gezeigt iſt, die der Vorſtellung des Raums eigenthümlichen Prädicate auf gar keinen Begriff, und am wenigſten auf einen diſcurſiven, weil keine Erfahrung zur Entwickelung der Prädicate von Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche auf irgend einem Wege führt.

Folglich iſt der Raum eine Vorſtellung (und, nach dem obigen Beweis, eine Anſchauung) a priori.

5. Saz. **Auf die Nothwendigkeit der Vorſtellung des Raums a priori gründet ſich die Evidenz und empiriſche Anwendbarkeit der ſynthetiſchen Grundſäze der reinen Geometrie.**

In der reinen Geometrie giebt es Grundſäze wie z. E. „Zwei gerade Linien können

keine Figur beſchreiben," die offenbar ſynthetiſch ſind; denn in dem Begriff einer Linie iſt der Begriff einer Figur keinesweges gegeben, u. ſ. w.

Alle Wahrheiten der Geometrie ſind Ausdrückungen für extenſive Größen, ſind alſo Beſtimmungen des Raums.

Da nun die Vorſtellung des Raums mit Allem, was zu ihr gehört, a priori beſteht, ſo iſt es begreiflich, warum die ſynthetiſchen Grundſäze der Geometrie indiſputabel ſind; und da alle empiriſche Anſchauungen beſtimmt werden durch jene reine Anſchauung, ſo kan es auch nicht räthſelhaft ſcheinen, warum Alles, was der Geometer a priori behauptet, in der Erfahrung pünktlich zutrifft.

Anmerk. Kein Grundſaz iſt indiſputabel, der nicht a priori beſteht; denn nur dasjenige, was Erkenntniſſe möglich macht, läßt ſich von dem Erkenntniß nicht wegdenken, alſo nicht bezweifeln.

6.

6. Satz. Die Zeit ist eine Form aller Anschauungen.

Beweis. Wir können uns keinen Gegenstand denken als existirend in der Zeit.

Wohl aber können wir uns die Zeit denken als existirend ohne von Gegenständen erfüllt zu seyn, wenn gleich die Erfahrung uns nicht eine leere Sekunde kennen lehrt.

Folglich ist die Zeit aus eben den Gründen wie der Raum eine Form aller Anschauungen *).

7. Satz. Die Zeit ist selbst eine Anschauung **).

Beweis. Wenn die Vorstellung der Zeit ursprünglich ein Begriff wäre, so müßten alle

*) Aber ist sie nur die Form aller Anschauungen? Diese Frage mag hier vorläufig hingestellt werden als Einleitung zu einer bald folgenden ausführlichen Anmerkung.

**) Das Wort Anschauung hat hier gar keine Schwierigkeit, wenn man sich einmal gehörig

Prädicate, die wir der Zeit als nothwendig beilegen, auf Begriffe, als ſolche, anwendbar ſeyn.

Ein Begriff, als ſolcher, iſt etwas Einfaches, das ſich allen Prädicaten des Umfangs und der Eintheilung entzieht und unmöglich objectiv als ein Ganzes gedacht werden kan.

Die Zeit aber denke ich mir nothwendig als ein Ganzes, das ich in keine Gränzen einſchlieſſe

gehörig verſtändigt hat über deſſen Bedeutung. Es leitet am zuverläſſigſten auf die Vorſtellung, daß die Zeit für die empiriſchen Anſchauungen etwas dem Raume Aehnliches (urſprünglich Homogenes) ſei, und darauf kömmt es bei der Vernunftkritik eigentlich an. Gäbe es aber, wie ich weiſſe, ein andres Wort, das dieſe Aehnlichkeit (urſprüngliche Homogenität) eben ſo gut ausdrükte, ohne dabei an äuſſere Verhältniſſe unzeitig zu erinnern, ſo würde die Verſtändigung über das, was eine reine Anſchauung iſt, ſehr erleichtert werden.

ſchlieſſe (denn wer kan mir ſagen, wo ich die Gränze ſezen ſoll?) und wilkürlich bis ins Unendliche (denn wer kan mir ſagen, wo ich aufhören ſoll?) eintheile.

Folglich iſt die Vorſtellung der Zeit urſprünglich kein Begriff, und es bleibt nichts übrig, als dasjenige, woraus wir den Begriff der Zeit entwickeln, als etwas, das objective Prädicate hat, ſelbſt eine Anſchauung zu nennen.

Anmerk. Die bildlichen Ausdrücke, die Zeit z. E. eine Linie zu nennen, ſind Nothbrücken der Demonſtration, und ſolten um ſo weniger angefochten werden, je wichtigere Dienſte ſie dem Ungeübten leiſten, der noch nicht kühn durch den Strom zu ſchwimmen gelernt hat. Wir haben zwar auch das Wort Zeitraum für Zeitabſchnitt; aber nie hat ſich Jemand etwas mehr als das Leztere dabei denken können. Das Continuum der Zeit geht nimmermehr in die Runde.

8. Saz. Die Zeit iſt eine Anſchauung a priori und als ſolche die Form aller empiriſchen Anſchauungen.

Beweis. Da die Zeit nichts mit den Sinnen empfindbares iſt, ſo bleibt nichts übrig, wenn man die Vorſtellung, die wir davon haben, aus der Erfahrung ableiten will, als ſie für einen diſcurſiven oder abſtracten Begriff zu erklären.

Nun aber paſſen die Prädicate der Zeit auf gar keinen Begriff, alſo auch auf keinen empiriſchen, wozu noch kömmt, daß Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche in keiner Erfahrung zu entdeckende Prädicate ſind.

Folglich iſt die Zeit eine Vorſtellung und (dem Vorigen gemäß) eine Anſchauung a priori.

Corollar. Veränderung und Bewegung ſind abgeleitete Begriffe, die aus der Verknüpfung der Zeit mit den Objecten in ihr ent-

entſpringen, aber durchaus nicht zureichen, den Begriff der Zeit mit den nothwendigen Prädicaten von Continuität, Unbegränztheit und Theilbarkeit ins Unendliche, zu entwickeln.

9. Saz. **Auf die Nothwendigkeit der Zeit als eine Anſchauung gründet ſich die Evidenz und empiriſche Anwendbarkeit der ſyntheriſchen Grundſäze der reinen Arithmetik und der reinen Mechanik.**

Wenn man uns alle Sinnenobjecte und ſelbſt den Raum nehmen könnte, ſo würde doch noch etwas vor unſrer Anſchauungskraft übrig bleiben, worauf ſich der Begriff der Quantität anwenden läßt; etwas, daß wir eintheilen und ſummiren können; die Zeit.

Hätten wir aber auch die Vorſtellung von der Zeit nicht, ſo würde der Begriff der Quantität mit allen ſeinen Beſtimmungen ſich an gar nichts halten können (denn das Bewußtſeyn unſers Ich iſt einfach und untheilbar)

also gar kein Begriff von einer Zahl oder Summe entwickelt werden.

Die Zeit ist deswegen, wie im Ein mal Eins, so in der ganzen Arithmetik, die Grundvorstellung bei allen reinen Urtheilen und Schlüssen.

Eben so ruhen auf dieser Vorstellung die Grundsäze der Urtheile oder Bewegungslehre a priori; denn die Begriffe der Bewegung und Veränderung entwickeln sich aus der Anwendung der Zeit auf Objecte, die, insofern nur geometrische Begränzungen des Raums darunter zu verstehen sind, als Körper a priori gegeben werden können.

10. Saz. Der Raum ist die formale Bedingung aller Anschauungen für den äussern, die Zeit eben dasselbe für den innern Sinn.

Alle Bestimmungen des Raums (geometrische Begränzungen) kommen den Objecten

zu

zu als Verhältniſſe ihrer ſelbſt zu einander und nur in mittelbarer Beziehung auf die Anſchauungskraft, d. h. wir erkennen die Objecte im Raum, indem Etwas unſer Organ von auſſen berührt, d. h. den äuſſern Sinn afficirt.

Alle Beſtimmungen der Zeit (arithmetiſche Summirungen) kommen den Objecten zu als Verhältniſſe ihrer ſelbſt nicht zu einander, ſondern zu unſrer Anſchauungskraft, alſo in unmittelbarer Beziehung auf dieſe (auf uns;) d. h. wir erkennen die Objecte in der Zeit, indem ſie, ſchon beſtimmt durch die Form des Raums, das eigentliche Empfindungsprincip oder den innern Sinn afficiren.

Corollar. Das Bewußtſeyn unſers Selbſt iſt keine Vorſtellung von einem Object, und doch das Einzige, was wir unſer Ich (Seele) nennen, d. i. von allem, was auſſer uns iſt, abſondern können. Wollen wir uns aber unſre Seele als Object denken, ſo gehn wir

aus dem Selbſtbewußtſeyn heraus, denken uns alſo nicht mehr unſer reines Selbſt, ſondern ein Etwas, das, wo nicht andre, doch gewiß die objectiven Beſtimmungen des innern Sinnes erhalten hat. Wir können alſo uns (die Seele) als Object nicht anders erkennen als in der Sinnenform.

11. Saz. Raum und Zeit haben empiriſche Realität, und tranſcendentale Idealität *).

Da die reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit nothwendige Bedingungen aller Sinnenobjecte ſind, ſo haben ſie im ganzen Reiche

*) Die vorlezte Bemerkung verwieſ auf eine ausführlichere. Das mag denn dieſe ſeyn. Die tranſcendentale Idealität des Raums zu bezweifeln kan nur dem einfallen, wer noch Hofnung hat, das Bewußtſeyn ſeiner Selbſt als ein Object zu erkennen, und das Widerſinnige eines ſolchen Gedankens nicht einſieht. Aber wird die ganze Vorſtellung

Reiche der Sinnenobjecte oder der Erfahrung objective Gültigkeit, oder, was eben dasselbe sagt, empirische Realität.

Da

stellung der Zeit, so wie die Vorstellung des Raums, zu nichts, wenn die Sinne, und mit ihnen die Objecte wegfallen? Wo die Anschauungen aufhören, da hören auch die Vorstellungen von Bewegung, Veränderung u. s. w. auf; denn das Bewußtseyn unsers Selbst ist unveränderlich und unbeweglich. Ferner. Da die Zeit nur eine formale Vorstellung ist, so erweitert sie meine Erkenntniß (Kenntniß von Etwas ausser mir) nicht mehr, sobald die leere Form nicht ausgefüllt wird durch ein Sinnenmaterial. Soll durch diese zwei Punkte die transcendentale Idealität der Zeit bestimmt werden, so sind alle Einwürfe, die von den Gegnern der Vernunftkritik dawider gemacht werden, leicht beantwortet, und der Saz steht fest in der Bedeutung, worauf es uns eigentlich ankömmt.

Da aber Raum und Zeit an die Sinnenobjecte und mit ihnen an die Sinne selbst gebunden kömmt. Soll aber daraus der Schluß gezogen werden, daß wenn uns die Sinne und mit ihnen alle Objecte genommen werden, die Zeit eben so wie der Raum in unsrer Vorstellungskraft ganz und gar null werden müsse, so setzt dies eine Behauptung voraus, die eines besondern Beweises bedürfte, wenn sie sich beweisen liesse. Sich seiner selbst bewußt seyn und sich seines Daseyns bewußt seyn, ist doch wohl unzertrennlich. Daseyn und Dauer sind auch unzertrennlich; denn wir sind gewiß nicht einmal oder zweimal, aber wir bleiben. Mögen also alle Sinnen und mit ihnen alle Objecte, also auch die Vorstellungen von Bewegung und Veränderung und mit ihnen alle Arithmetik hinschwinden; mein Bewußtseyn bleibt und dauert, ist also von der unbestimmten und bloß subjectiven Vorstellung der Zeit unzertrennlich, wenn

ich

gebunden ſind, ſo hört mit dem Gebrauch der Sinne auch der Gebrauch jener Vorſtellungen zur Beſtimmung unſrer Erkenntniß auf, d. h. Raum und Zeit ſind Vorſtellungen von tranſcendentaler Idealität.

Corollar. Solte alſo für erkennende Weſen eine Exiſtenz ohne die Bedingungen unſrer Sinne möglich ſeyn, ſo wäre für ſolche Weſen Mathematik unmöglich.

II. Tranſcendentales Reſultat.

Wir haben die Möglichkeit und objective Zuverläſſigkeit ſynthetiſcher Grundſäze a priori in der Mathematik erkannt, aber zugleich gelernt, daß wir damit über unſre ſinnliche Beſchränkung nicht hinaus kommen, alſo keinen der Grundſäze, die man nach dem alten Syſtem

ich gleich daraus auch nicht einen einzigen Begriff entwickeln, alſo meine tranſcendentale Kenntniß nicht um einen Buchſtaben erweitern kan.

System Metaphysik zu nennen gewohnt war, darthun oder befestigen können.' *)

*) Mancher hat sich wohl schon die Frage vorgelegt: Warum mag es nicht mehr Anschauungsformen geben, als gerade die zwei, Raum und Zeit? — Die Antwort findet sich von selbst, wenn man versteht, wie sich die Zeit, als Form des innern Sinnes, vom Raum, als der Form des äusseren Sinnes, unterscheidet. Nur zweierlei Bestimmungen a priori für alle Anschauungen lassen sich denken; Verhältnisse a priori für alle Anschauungen, als solche, zu einander; Verhältnisse a priori für alle Anschauungen, als solche, zu uns. Diese giebt die Zeit, jene der Raum. Also sind Raum und Zeit die einzig möglichen Anschauungsformen.

II.

Transcendentale Analytik

oder

Logik der speculativen Wahrheit.

Können wir, in der Sinnenwelt nichts als Anschauungen erkennende Wesen, uns über diese Beschränkung erheben durch Urtheile und Schlüsse? Das fragt sich nun.

Schlüsse setzen Urtheile voraus, und Urtheile bestehen aus Begriffen. Fragt sich also weiter: Wie mancherlei Begriffe giebt es und wie entsteht aus Begriffen ein Urtheil?

Ein Begriff ist doch gar etwas Anders, als eine Anschauung und eine Empfindung. Fragt sich also: Sind unsre Begriffe insgesammt nur discursiv d. i. aus Anschauungen entwickelt, oder giebt es Begriffe a priori und haben diese, wenn es dergleichen giebt,

über

über die Erfahrungsgränze hinaus noch eine Bedeutung?

Eine ſtrenge Analyſe des Verſtandes muß uns Bahn brechen, ehe wir darauf rechnen dürfen, einen Weg zur Beantwortung aller vorerwähnten und ähnlichen Fragen zu finden. Dieſe Analyſe, nur in tranſcendentaler Rükſicht unternommen, giebt die tranſcendentale Analytik.

Eine ſolche Analytik muß aus zwei Theilen beſtehen, der Analytik der Begriffe und der Analytik der Grundſäze; denn der Verſtand iſt das Vermögen beider.

Was von der Urtheilskraft in tranſcendentaler Beziehung zu ſagen iſt, wird aus Gründen, die ſich bald entwikeln ſollen, in eins gezogen mit der Analytik der Grundſäze.

Von der Vernunft als dem lezten Grunde der Ueberzeugung, aber auch eines Princips, das, misverſtanden, einen falſchen Gebrauch

des.

des Verſtandes in der alten Metaphyſik veranlaßt hat, wird ganz beſonders die Rede ſeyn in der tranſcendentalen Dialektik.

Analytik der Begriffe.

1. Spontaneität des Verſtandes. Empiriſche Syntheſis. Reine Syntheſis.

Der Verſtand kan uns ſo wenig eine Anſchauung als der Sinneneindruk allein einen Gedanken geben; Gedanken aber beſtehen aus Begriffen; und alle Begriffe haben, als Begriffe, ihren Siz im Verſtande.

Schon das Daſeyn empiriſcher Begriffe beweiſet, daß dem Verſtande gewiſſe Functionen zukommen müſſen, um das, was in der Anſchauung nicht Begriff iſt, in der Erkenntniß als Begriff zu faſſen.

Auf ſolche Functionen allein kan der Unterſchied ſich gründen, der den Begriff zu etwas

was macht, was in ſeiner correſpondirenden Anſchauung nicht gegeben iſt.

Das empiriſche (analytiſche, diſcurſive) Verfahren des Verſtandes, wodurch er aus den Anſchauungen Begriffe entwickelt und das Zerſtreute vereinfacht, oder das ſonſtſogenannte Abſtractionsvermögen iſt die **empiriſche oder analytiſche Syntheſis.**

Die Begriffe, durch die analytiſche Syntheſis entwickelt, hängen durch ſich ſelbſt eben ſo wenig, als die Anſchauungen oder Empfindungen, aus denen ſie entwickelt ſind, nach einer Regel der Nothwendigkeit zuſammen.

Gäbe es aber keine Regel der Nothwendigkeit, nach der wir empiriſche vereinzelte Begriffe verketteten, ſo könnte nimmermehr eine nothwendige Beziehung der Begriffe auf einander, alſo kein Urtheil oder Grundſaz entſtehen.

Da

Da nun der Verſtand das Vermögen der Grundſäze iſt, ſo enthält er mehr als die analytiſche Syntheſis und iſt zugleich das Vermögen der Functionen, kraft welcher die einzelnen Erfahrungsbegriffe verkettet werden nach Regeln a priori.

Da durch dieſe Functionen a priori die empiriſchen Begriffe zuſammengezogen werden in einen Grundſaz auf eine ähnliche Art, wie das Zerſtreute der Anſchauungen in einen empiriſchen Begriff, ſo heißt die Regel, nach welcher jenes geſchieht, die **reine Syntheſis.**

Da die reine Syntheſis in Beziehung auf die Einheit des Bewußtſeyns eigentlich dasjenige iſt, was Grundſäze, alſo, was Denken möglich macht, dieſe Möglichkeit aber, durch welche noch eine Regel der Nothwendigkeit zerſtreute Erfahrungsbegriffe verkettet werden, mit dem Zerſtreuten der Erfahrung nicht gegeben ſeyn kan; ſo folgt, daß dem Verſtande eine **Spontaneität** oder Selbſtkraft zu-

kömmt, welche, ausgedrükt durch seine Functionen in der reinen Synthesis, in die Erkentniß etwas Neues bringt.

2. Aus der Spontaneität des Verstandes folgt, daß es reine Verstandesbegriffe oder Kategorien gebe.

Die Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis sind dem Verstande, wie Alles, was im Bewußtseyn sich vereinigt, durch sich selbst erkennbar; oder der Verstand kan sich selbst denken, wie schon das Wort Verstand beweiset.

Was der Verstand denkt, sind Begriffe; folglich die Functionen des Verstandes in der reinen Synthesis, als Begriffe gedacht, reine Verstandesbegriffe oder Kategorien.

Die Summe dieser reinen Verstandesbegriffe ist also dasjenige, wodurch Denken überhaupt möglich wird, oder der Verstand selbst.

3. Aus der Spontaneität des Verſtandes folgt, daß die Kategorien bloße Ordnungs- oder Regel- oder Formal-Begriffe ſind.

Da die Kategorien nichts weiter bedeuten als die Functionen des Verſtandes in der reinen Syntheſis, ſo ſind ſie es, was die nothwendige Beziehung eines empiriſchen Begriffs auf einen andern in unſern Urtheilen enthält.

Sie ſind alſo der Grund deſſen, was ein Urtheil zu der Würde eines allgemeinen Satzes erhebt.

Da ſie aber nichts weiter ausdrücken als eine nothwendige Beziehung, ſo geben ſie durch ſich kein Object, ſondern ſezen Objecte, um ihnen ein Prädicat der Beziehung beizulegen, voraus.

Sie ſind alſo nichts weiter als Formalbegriffe.

4. Wie finden wir die Kategorien aus der ungezählten Menge aller andern Begriffe heraus?

Da die Kategorien, als Functionen des Verſtandes in der reinen Syntheſis, dasjenige ſind, was Urtheile möglich macht, ſo müſſen ſie, als Prädicate der Beziehung erkannter Objecte und als Beſtimmungen aller möglichen Urtheile, zu finden ſeyn in allen wirklichen Urtheilen.

Es kömmt alſo, um die Kategorien zu finden, nur darauf an, daß wir die logiſchen Prädicate entdecken, ohne welche die empiriſchen Begriffe in kein Urtheil nach einer Beziehung der Nothwendigkeit zuſammengedacht werden können.

Solcher logiſchen Urtheilsprädicate, die rein formal ſind, und das Material des Beurtheilten

urtheilten ganz unberührt laſſen, ſind nicht mehr zu denken als viere. *)

Erſtes Urtheilsprädicat. Quantität. — Alle Urtheile ſind entweder allgemeine (betreffend eine Allheit von Gegenſtänden) oder beſondre (beſchränkt auf gewiſſe Gegenſtände) oder einzelne (beſchränkt auf Einen Gegenſtand).

Zweites Urtheilsprädicat. Qualität. — Alle Urtheile ſind entweder bejahend oder verneinend oder limitirend (unendlich; d. i. auf eine ſolche Art verneinend, daß das Gegentheil dadurch nicht bejaht wird).

Drittes Urtheilsprädicat. Relation (Beziehung im engſten Sinn). — Wir

*) Daß es nur die folgenden vier Urtheilsprädicate und dieſem gemäß eben ſoviel Kategorien geben kan, wenn unſer Verſtand für das gelten ſoll, was er iſt, läßt ſich noch auf einem neuen Wege beweiſen. Davon nachher.

geben einen Saz entweder für unbedingt wahr aus, oder für wahr unter gewiſſen Vorausſezungen, oder für dergeſtalt wahr, daß entweder a oder b u. ſ. w. ſeyn muß. So ſind alle Urtheile kategoriſch, oder hypothetiſch, oder diſjunctiv.

Viertes Urtheilsprädicat. Modalität (Gewicht des Urtheils auf der Wage der Ueberzeugung). — Wir laſſen die Wahrheit eines Sazes dahin geſtellt ſeyn, oder wir erklären ſie für zuverläſſig oder gar für nothwendig, d. h. wir urtheilen problematiſch, oder aſſertoriſch, oder apodictiſch.

5. Objective Ausdrückungen der Urtheilsprädicate, d. i. die reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien ſelbſt.

Indem wir, kraft der genannten Urtheilsformen, das Beurtheilte nach Geſezen a priori zuſammendenken, denken wir die Objecte unter Verhältniſſen, alſo Prädicaten, a priori, die

die einzig und allein aus der reinen Syntheſis im Verſtande entſpringen.

Statt alſo jedesmal zu ſagen: „Ich urtheile kategoriſch u. ſ. w.“ faſſen wir, weil ſichs von ſelbſt verſteht, daß wir urtheilen, das Beurtheilte, der reinen Syntheſis gemäß, zuſammen in eine kategoriſche u. ſ. w. Ausdrückung und legen die Urtheilsprädicate den Objecten ſelbſt als Prädicaten bei.

Daraus folgt, daß es gerade ſoviel Prädicate a priori für alle Objecte als für alle Urtheile geben und daß dieſe mit jenen aufs genaueſte übereinſtimmen müſſen, indem die einen und die andern dem Weſen nach daſſelbe und nur in der Ausdrückung verſchieden ſind.*)

*) Das iſt der Punkt, um den ſich aller Streit für und wider das Syſtem der Vernunftkritik bewegen ſolte, wenn die Partheien einander verſtehen und verſtändigen wollen. Wer gegen die Tafel der Kategorien nichts ein-

Senach giebt es Kategorien oder reine Verſtandesbegriffe:

a. Der Quantität nach; und dieſe können nicht anders heiſſen als Einheit, Vielheit (Zahl) und Allheit;

b.

einwendet und dennoch behauptet, daß ſie von mehr als empiriſchem Gebrauch ſei, der geſteht, daß er den rechten Sinn der Kategorien nicht gefaßt hat. Eben aus der Möglichkeit des Urtheilens (alſo des Denkens) die nothwendigen Prädicate a priori für alles Beurtheilte (alle möglichen Objecte) dargethan zu haben, iſt der Meiſtergriff des Erfinders der Vernunftkritik in Form einer Wiſſenſchaft; denn eben daraus ergiebt ſich die Einſchränkung alles ſpeculativen Verſtandesgebrauchs auf die Erfahrungswelt durch die leichteſten und einfachſten Schlüſſe. Alſo hic Rhodus! Hic — ! Wer hier widerlegen könte, der allein würde das ganze Syſtem der Kritik der reinen Vernunft aus ſeinen Angeln gehoben haben. —

b. Der Qualität nach, woraus die Begriffe von Realität (Wirklichkeit), Negation (Nichtigkeit) und Limitation (gesezte, aber dadurch noch nicht erkannte Wirklichkeit) sich ergeben;

c. Der Relation nach, vermöge der wir, um kategorisch urtheilen zu können, von den Objecten sagen müssen, daß sie sind und bleiben, (wozu uns der hinwallende Strom der Sensationen und Anschauungen in der Zeit keine Befugniß giebt), und auf diesem Wege den Begriff von Subsistenz oder Substanz und dessen Correlat der Accidenz oder Inhärenz erhalten.

Um hypothetisch urtheilen zu können, müssen wir uns jedes Beurtheilte (Object) in einer nothwendigen Beziehung denken, die völlig der Beziehung der Wörtchen Wenn und So gleich ist, und, indem wir das Wenn als objectives Prädicat Ursache und das So, Wirkung nennen, die Begriffe von Ursache

und

und Wirkung als nothwendige Bedingungen der Verknüpfung aller Objecte feſtſezen.

Um diſjunctiv urtheilen zu können, müſſen wir kraft der nothwendigen Beziehung, die mehrere Säze zu einander durch die Verbindung von Entweder und Oder erhalten, das Beurtheilte oder die Objecte in Wechſelwirkung denken; wodurch wir denn auch fähig werden, Objecte als zugleicheriſtirend zu erkennen, da doch das Reelle in der Zeit immer nur kömmt und hinſchwindet.

d. Der Modalität nach liegt in der problematiſchen Urtheilsform die Kategorie der Möglichkeit, in der aſſertoriſchen die Wirklichkeit und in der apodictiſchen die Nothwendigkeit.

6. Saz. Zwiſchen den Kategorien und den Erfahrungsbegriffen oder der Erfahrung ſelbſt kan nicht nur nie ein Wi-

ders-

derſtreit entſtehen, ſondern Erfahrung iſt ſogar nur unter der Bedingung der Kategorien möglich).

Beweis. Erfahrung iſt die Summe alles Erkannten bedingt durch die Erkenntnißkraft a priori.

Kategorien ſind Ausdrückungen der Erkenntnißkraft im Verſtande oder des Verſtandes ſelbſt als Prädicate a priori für alles Erkannte und Erkennbare.

Da nun die Erkenntnißkraft dasjenige iſt, was Erkenntniſſe möglich macht, die Kategorien aber nichts anders ſind als Ausdrückungen der Erkenntnißkraft im Verſtande, ſo folgt, daß ein Erkenntniß auſſer der Regel der Kategorien ein Widerſpruch alſo undenkbar iſt und daß die Kategorien Bedingungen alles Erkannten oder aller Erfahrung ſind.

Oder ſo: Zum Erkennen gehört zweierlei, ein Erkennbares (Material) und eine Erkenntniß. Bedingung oder Form a priori.

Zwiſchen

Zwiſchen dem Material und der Form a priori kan unmöglich ein Widerſtreit ſtatt finden, weil ein denkbares Material, daß in die Form a priori nicht paßt, für uns, die wir nur in dieſer Form erkennen, gar nicht da, alſo kein wirkliches Material iſt.

Da nun die Kategorien Formalbedingungen a priori aller Erkenntniß im Verſtande ſind, wozu die Sinnen das Material liefern, ſo folgt, daß die Sinnen kein Erkennbares alſo kein Material liefern können, deſſen empiriſche Prädicate nicht bedingt werden können durch die reinen Verſtandesprädicate a priori.

Oder noch vollſtändiger ſo: Unſre ganze Erkenntnißkraft iſt Eins in unſerm Bewußtſeyn, das in dieſer Beziehung auf etwas auſſer uns (Objecte) objectiv heiſſen kan.

Einheit iſt daher das oberſte Princip der reinen Syntheſis (Apperception) und durch

dieſelbe

dieselbe auch der analytischen Synthesis (Apprehension), wodurch sich dann auch Urtheile sowohl als empirische Begriffe so merklich unterscheiden von dem Zerstreuten der ihnen correspondirenden Anschauungen.

Alle empirische Anschauungen stehen zunächst unter den Bedingungen des Raums und der Zeit, Raum und Zeit stehen a priori zunächst unter den Bedingungen der analytischen Apprehensionseinheit; die analytische Apprehensionseinheit steht a priori unter den Bedingungen der synthetischen Apperceptionseinheit.

Da diesemnach die synthetische Apperceptionseinheit der Vereinigungspunkt aller menschlichen Erkenntniß ist, die Kategorien aber Ausdrückungen der Synthesis unter dem Princip der Apperceptionseinheit sind, so folgt, daß auch alle Anschauungen zulezt unter der Bedingung der Kategorien stehen, weil

sie

ſie ſonſt nicht zum Bewußtſeyn durchdringen, alſo keine Anſchauungen ſeyn könnten.

7. Satz. Die Kategorien ſind auſſerhalb der Erfahrung leere Begriffe, die kein Urtheil begründen.

Beweis. Zum Erkennen gehört zweierlei, ein Erkennbares (Material, Object) und eine Beſtimmung deſſelben a priori.

Kategorien ſind Beſtimmungen des Erkennbaren a priori im Verſtande und machen als ſolche das Erkennbare in Form einer Verſtandesregel (alſo das Denken überhaupt) möglich.

Da nun auſſer der Erfahrung und den Kategorien nur noch Ein Drittes iſt, was eine Beziehung auf beide hat, das Lezte in uns, das Bewußtſeyn, dieſes aber nichts weiter in ſich enthält als unſre Perſönlichkeit und was zu ihr gehört, alſo kein Object; ſo folgt, daß mit der Erfahrung das Erkennbare aufhört, was

was durch Kategorien zusammengedacht oder erkannt wird, also die Kategorien übrig bleiben als leere Gedankenformen.

Oder so: Unser ganzes Denken ist nichts anders, als eine Beziehung des Zerstreuten der Erscheinungen in den Sinnenformen von Raum und Zeit auf die Apprehensionseinheit der empirischen und durch diese auf die Apperceptionseinheit der reinen Synthesis im objectiven Bewußtseyn.

Wolten wir durch Kategorien noch über die Erfahrung hinaus Urtheile begründen, so würde dies heissen: Wir wollen denken durch die reine Synthesis und das Bewußtseyn ohne Beziehung auf ein Drittes d. i. ein Object.

Da nun die reine Synthesis in der Apperceptionseinheit nur eine objective Beziehung auf die empirische Synthesis ist, diese aber zu nichts wird, wenn ihr keine Anschauung in der Form von Raum und Zeit corre-

ſpondirt; ſo folgt, daß der Gebrauch der Kategorien über die Erfahrung hinaus gleichfalls nichts wird.

Anm. Daraus, daß Kategorien für uns nichts ſind, wenn ſie nicht auf Anſchauungen bezogen werden, folgt indeß nicht, daß ihr möglicher Gebrauch auf Anſchauungen nach unſrer Sinnenform beſchränkt ſei. Sollte es erkennende Weſen geben, die durch andre Sinne erkennen, ſo können dieſe (möglicherweiſe,) dennoch verſtändige Weſen ſeyn d. i. nach unſrer Verſtandesregel erkennen, wenn ihnen nur irgend eine Erfahrung gegeben iſt.

8. Transcendentale Reſultate.

Da Erfahrung die Summe aller Erſcheinungen iſt, ſo wie ſie der Verſtand unter dem Princip der Einheit verarbeitet hat zu einer Erkenntniß, alle Erſcheinungen aber unter den Bedingungen von Raum und Zeit nicht anders als durch die Pforte des Verſtandes

(in

(in der analytischen und reinen Synthesis) zum Bewußtseyn kommen können; so folgt, daß alles Erkennbare a priori für uns verausbedingt ist d. h., daß wir die Erfahrung anticipiren.

Da die Kategorien sich nicht direct auf die Anschauungen, sondern auf die den Anschauungen correspondirender discursiven Begriffe in der empirischen Synthesis beziehen, die discursiven Begriffe aber nie ein Object, so wie es einzeln in der Anschauungswelt gegeben ist, sondern ein allgemeines Object (z. E., ein Pferd überhaupt) bezeichnen; so folgt, daß die Einbildungskraft, die allein Veränderungen mit den Anschauungen vorzunehmen vermag, das Zerstreute der Anschauungen synthetisch zusammengestellt haben muß in ein der empirischen Synthesis unmittelbar untergeordnetes empirisches Schema.

Da alle empirischen Anschauungen und Schemate verausbedingt sind durch die Sin-

neuformen des Raums und der Zeit, die Zeit aber als Form des inneren Sinnes ſich zunächſt auf die reine Syntheſis oder die Kategorien bezieht; ſo folgt, daß die Zeit (gewiſſermaßen wie ein Bild a priori, dem alle Erfahrungsbilder nicht widerſprechen dürfen) Beſtimmungen a priori durch die Kategorien erhalten muß in einem vom empiriſchen wohl zu unterſcheidenden reinen oder transcendentalen Schema. *)

Da der Begriff von Ordnung eine nothwendige Beziehung mehrerer Objecte auf ein-

*) Die Gründe, warum die ſubtile Theorie des Schematiſmus in dieſem kleinen Lehrbuche gerade dieſen Plaz einnimmt, liegen im Begriff eines Lehrbuchs. Wenn die Analytik der Grundſäze anfängt, ſo wird der Verſtand gar leicht ungeduldig, noch einmal Halt machen zu müſſen, um die transcendentalen Functionen der Imagination und mit dieſen die Möglichkeit eines Urtheils vollſtändig zu faſſen.

einander ausdrückt, in der Erscheinungswelt aber die Objecte nur auf einander folgen ohne nothwendige Beziehung; so ergiebt sich's, daß wir zwar in der Natur Ordnung erkennen, aber nicht aus der Natur.

Da endlich nur durch Kategorien als die Formalbedingungen alles Denkens Urtheile oder Grundsätze möglich sind, Schlüsse aber nicht anders gemacht werden können als durch die Subsumtion des Erkannten unter ein Urtheil; so folgt, daß da, wo die Kategorien leere Begriffe werden, also da, wo die Erfahrung aufhört, auch alles Urtheilen und Schliessen nichts mehr als ein leeres Gedankenspiel d. h. daß unsre ganze Erkenntniß auf die Erfahrung beschränkt ist.

Analytik der Grundsäze.

Einleitung. Die Analytik der Grundsäze ist zugleich eine Doctrin der Urtheilskraft; denn da Urtheile nur durch die Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine, also durch die Verbindung der analytischen Synthesis mit der reinen, entstehen, so verfährt die Urtheilskraft richtig, wenn sie nicht anders subsumirt als nach der Regel des Schematismus in Beziehung auf die Sinnenwelt und auf den Verstand oder die Regel der Kategorien, wodurch allein Urtheile oder Grundsäze möglich sind.

Die Analytik der Grundsäze wird diesem gemäß lehren, wie wir nach der Regel der Kategorien synthetische Urtheile a priori aber nur in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung begründen.

So

So wie alle Kategorien unter dem Princip der synthetischen Einheit der Apperception stehen, so stehen auch alle synthetischen Verstandesgrundsäze unter dem Grundsaz des Widerspruchs, der in sich selbst analytisch ist und nichts weiter ausdrükt, als das Princip der Einheit in der Formel: Ich denke.

Der Grundsaz des Widerspruchs:
Keinem Dinge kömmt ein Prädicat
zu, das ihm widerspricht.

Was sich widerspricht, läßt sich nicht denken; also ist der Begriff eines Dinges mit Prädicaten die diesem Begriff widersprechen ein in sich selbst nichtiger Begriff, also ein Ding, auf diese Weise gedacht, ein logisches Unding, d. i. Nichts.

Will man diesen Grundsaz so ausdrücken: „Was sich widerspricht, ist unmöglich, was sich nicht widerspricht, ist möglich;" so ver-

geſſe man nicht, daß der Begriff der Möglichkeit und Unmöglichkeit nichts weiter iſt als eine Kategorie, die nichts anders als Verhältniß des Erkennbaren zur Ueberzeugung ausdrükt.

Sonach iſt es unmöglich (den Formalbedingungen des Denkens widerſprechend), den Verſtandesbegriff der Möglichkeit zu realiſiren durch den Grundſaz des Widerſpruchs, und jener Saz ſelbſt iſt ganz identiſch: Was ſich nicht widerſpricht (den Formalbedingungen der Erkenntniß gemäß iſt), iſt möglich (den Formalbedingungen der Erkenntniß gemäß).

Folglich gewinnt die Metaphyſik durch den bloß logiſchen Fundamentalſaz des Widerſpruchs auch nicht ein Haarbreit Landes, und der Begriff von einer innern Möglichkeit, die etwas mehr als die logiſche bedeuten ſoll, iſt ein Gedankenſpiel ohne objective Bedeutung.

Vorblik auf die ſynthetiſchen Grundſäze des reinen Verſtandes.

Da die Kategorien ohne allen Gebrauch ſind, wenn nicht die Erfahrung Objecte giebt, worauf ſie ſich beziehen, ſo können auch die durch ſie gedachten Grundſäze nichts mehr als Formeln ſeyn, die als Beziehungsregeln gelten unter der Bedingung, daß die Erfahrung Objecte giebt.

Kategorien für ſich, ohne Beziehung auf die Erfahrung, geben keinen ſynthetiſchen Saz; denn alles, was a priori zu einer Kategorie gehört, iſt in ihr ſelbſt enthalten wie z. B. der Begriff der Urſache in ſeinem Correlat, der Wirkung, und umgekehrt.

In Beziehung auf die Erfahrung ſind die ſynthetiſchen Grundſäze des reinen Verſtandes entweder mathematiſch d. h. betreffend die extenſive und intenſive Größe der Erſchei-

ſcheinungen, oder dynamiſch, d. i. betreffend das Daſeyn der Erſcheinungen. *)

Die

*) Aus eben dem Grunde, warum ſich nicht mehr reine Anſchauungsformen denken laſſen als die zwei: Raum und Zeit (Siehe die Anm. S. 46), laſſen ſich auch nicht mehr Klaſſen von Urtheilsformen oder Kategorien denken als die bekannten viere. Indem wir Objecte beurtheilen, denken wir ſie entweder im Verhältniß zu einander oder im Verhältniß zu uns, dem unveränderlichen Subject. Beides aber kan, weil wir der Mathematik fähige Weſen ſind, in zwiefacher Rükſicht geſchehen, in mathematiſcher und dynamiſcher. Die Qualität a priori der Objecte drükt eine intenſive Größe aus, im Gegenſaz den extenſiven, die durch die Quantität beſtimmt wird. Intenſive Größe aber iſt nichts anders, als der Grad des Fühlbaren in unſerm Gefühl, alſo ein Verhältniß

Die reinen Verſtandesgrundſäze nach den Kategorien der Quantität heiſſen ſehr gut Axiome der Anſchauung, weil ſie der Grund aller mathematiſchen Axiome und dadurch der ganzen Mathematik ſind.

Die reinen Verſtandesgrundſäze nach den Kategorien der Qualität können Anticipationen der Wahrnehmung heiſſen, weil ſie eigentlich dasjenige ausdrücken, was wir von dem Material aller Erſcheinungen a priori vorauswiſſen.

Nach

niß zu uns. Das giebt nun eine Kategorientafel, deren Grundriß ſo ausſieht:

Quantität — Verhältniß der Objecte zu einander, mathematiſch. u. ſ. w.	**Relation** — Verhältniß der Objecte zu einander, dynamiſch. u. ſ. w.
Qualität — Verhältniß der Objecte zum Subject, mathetiſch. u. ſ. w.	**Modalität** — Verhältniß der Objecte zum Subject, dynamiſch. u. ſ. w.

Nach den Kategorien der Relation heiſſen die reinen Verſtandesgrundſäze, weil ſie mit der Erfahrung ſo ganz zuſammentreffen, als ob ſie daraus entwickelt wären, vorzugsweiſe Analogien der Erfahrung.

Poſtulate für allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung kan man die reinen Verſtandesgrundſäze der Modalität nennen, weil ſie die Aufgabe der Möglichkeit des Denkens in directer Beziehung auf das denkende Subject enthalten.

Axiome der Anſchauung.

Das Princip aller geometriſchen Axiome iſt der Saz, daß Anſchauungen extenſive Gröſſen ſind, d. i. Bedingungen der extenſiven Vorſtellung des Raums durch die conſtruirende Einbildungskraft a priori gemäß dem Verſtandesbegriffe der Quantität.

Die ſynthetiſchen indemonſtrablen Grundſäze der reinen Arithmetik, z. E. daß Zwei

mal

mal Zwei Viere macht, geben der Einbildungskraft keinen Grund zu mehr als Einer constructiven Grenzbestimmung der Zeit (denn alle möglichen Multiplicationen halten sich an eine einzige Constructionsregel) und heissen deswegen besser Zahlformeln als Axiome.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Von dem Material der Erscheinungen, den Sensationen, sagen wir a priori, daß sie für uns wirklich sind; denn dieser Begriff der Realität ist in der Sensation, dem eigentlich Empfundenen, nicht enthalten.

Diesen nach ist Leere der Begriff der Negation oder des Nichtseyns einer Sensation, wodurch denn freilich, weil in der Zeit keine Sekunde leer ist, nichts weiter angedeutet wird als daß in der Wirklichkeit eine Sensation auf die andere folgt.

Das

Das Reale der Erſcheinungen läßt ſich nach der Kategorie der Quantität eintheilen in Grade.

Dadurch entſteht der ſynthetiſche Saz a priori, daß alles Reale (nehmlich in der Erſcheinungswelt, auſſerhalb welcher der Begriff von Realität nichts mehr als ein Gedankenſpiel iſt) eine intenſive Größe, d. i. etwas ſei, daß ſich wie eine reine Anſchauung, aber ohne Rückſicht auf Ausdehnung, als Quantum eintheilen läßt.

Analogien der Erfahrung.

1. Der Grundſaz der Subſtanzialität.

Erfahrung iſt dem Material nach eine ununterbrochene Folge vorüberſchwindender Erſcheinungen in der Zeit, und berechtigt uns nicht zu behaupten, daß irgend etwas Gegebenes ſei und bleibe.

Nehmen

Nehmen wir aber nicht an, daß etwas sei und bleibe, so können wir über gar nichts urtheilen, oder, das Prädicat der Subsistenz ist eine nothwendige Urtheilsbedingung.

Wir beziehen also a priori das Hinschwindende der Erscheinungen als bleibend auf die Kategorie der Subsistenz oder Substanz, und denken nach dieser Regel nicht mehr z. B. „Ich habe so und so viel mal die Schwere der Körper gefühlt", sondern, was in dem vorigen Saze gar nicht stekt: „Körper sind schwer."

In dieser Beziehung steht der Begriff von Object als Substanz in der Regel der reinen Synthesis und kan daraus nicht verschwinden, aber auch ohne die Erfahrung kein wirkliches Object bedeuten.

Alle Substanzen sind also beharrlich, d. h. so nothwendig bleibend als der Verstand selbst, aber nur in Beziehung auf die Erfahrung, und ausserhalb dieser leere Begriffe.

Ac=

Accidenz oder Inhärenz ist dasjenige, was dem Begriffe der Substanz zufällig oder empirisch anhängt, folglich weggedacht werden kan, ohne daß dadurch die Substanz (in meinen Gedanken) zernichtet wird.

Wenn ich aber auf solche Art die Substanz entkleide von allen Accidenzen, so ist sie nichts mehr als ein logisches Gedankending, das nur durch Misverstand für ein transcendentales Object gehalten wird.

Die Begriffe von Entstehen und Vergehen sind Prädicabilien oder abgeleitete Begriffe aus der Kategorie der Substanz in Beziehung auf die Erfahrung, also nicht empirisch, und doch über die Erfahrung hinaus unbrauchbar.

2. Der Grundsaz der Caussalität.

Die ausgefüllte Zeit (Erfahrung) ist eine fortwährende Succession von Objecten, so daß jede

jede Erscheinung die vorhergehende, als Erscheinung, aufhebt und verdrängt.

Nach der Regel der Substanzialität beurtheilen wir das Vorüberschwindende als bleibend, und denken uns, diesem gemäß, das Continuum der Zeit ausgefüllt von Substanzen, die sich, weil der Begriff von Substanz a priori, wenn gleich nur in Beziehung auf Erfahrung, gilt, nothwendig auf einander selbst beziehen.

Keine Substanz kan also in der Zeit isolirt, ohne nothwendigen Bezug auf eine andre Substanz, gedacht werden.

Wird die Verstandesregel auf Erscheinungen angewandt, so kan dies geschehen auf zwiefache Art. einmal, auf die Successiven in engster Bedeutung, wenn b auf a folgt, und nicht wieder a auf b; dann aber auch auf die Succession des Wechsels, wenn die

Beobachtung von b nach a eben so gut gehen kan, als von a nach b.

Wird die Verstandesregel der nothwendigen Beziehung der Substanzen auf einander angewandt auf die Succession in engster Bedeutung, so denken wir diejenige Erscheinung, die, so viel die Beobachtung gelehrt hat, der andern immer vorgeht, als **Ursache** der nachfolgenden, die, weil sie nicht auch umgekehrt jener vorzugehen pflegt, in unsrer Vorstellung **Wirkung** heißt.

Die Kategorie der Ursache und Wirkung ist es also, was uns fähig macht, die Zeitfolge der Erscheinungen, die für unsre Erkenntniß durch gar nichts Aeusseres vorherbedingt ist, im bestimmten und nothwendigen Bezuge auf einander a priori verkettet zu denken und den Grundsaz aufzustellen, daß das Veränderliche in der Erscheinungswelt sich nicht anders verändert,

als

als nach der Regel des zureichenden Grundes.

Aus der Beobachtung der Erſcheinungen, als ſolcher, kan der Saz des zureichenden Grundes nicht entwickelt werden, weil er etwas ausdrükt, das in keiner Beobachtung gegeben werden kan, nothwendige Beziehung des Vorhergehenden auf das Nachfolgende.

Aus der Beobachtung der Erſcheinungen kan der Saz des zureichenden Grundes nicht entwickelt werden, weil daraus, daß b gewöhnlich auf a folgt, nicht geſchloſſen werden kan, daß es immer (im unbedingten Sinn) darauf folgen werde; denn das Immer in der Erfahrung iſt nur ein erweitertes Gewöhnlich.

Aus der Beobachtung der Erſcheinungen kan der Saz des zureichenden Grundes endlich auch deswegen nicht entwickelt werden,

weil selbst dann, wenn sich's beweisen liesse, daß b immer auf a folgt, doch noch nicht erwiesen seyn würde, daß b aus a (nach einer innern Dependenz) folge; und doch ist es gerade der Begriff der innern Dependenz, was Ursache und Wirkung von der empirischen Zeitfolge unterscheidet. *)

So

*) Mit allen diesen Argumenten wird sich der Empirist nicht befriedigen lassen, wenn man sich nicht vorher mit ihm verständigt hat über sein Lieblingswort Wahrscheinlichkeit. Wenn man, so weit alle Menschenerfahrung reicht, noch nicht anders erfahren hat, als daß die aufgehende Sonne den Tag, und die untergehende die Nacht bringt, so können wir nicht umhin zu denken, daß in der Sonne, als einer Kraft (Ursache) die Wirkung des Lichts ihren Grund habe. Aber warum können wir nicht umhin so zu denken? Das ist die Frage! Nun kömmt die Wahr-

So dient uns also die Kategorie der Ursache und Wirkung, das Zufällige der Erscheinungswelt zu verknüpfen nach einem

Wahrscheinlichkeit in's Spiel. Der Empiriſt beweiſet uns, daß Schlüſſe der Wahrſcheinlichkeit die einzigen ſind, die wir in unſrer empiriſchen Beſchränkung machen können. Wahrſcheinlich nennt er vor allen Dingen das, wogegen keine Erfahrung ſtreitet, alſo, im erſterwähnten Beiſpiel, die immerbemerkte Folge des Tages auf den Sonnenaufgang. Aber wenn man nun weiter fragt: Wie kömmt denn unſer Verſtand dazu, Schlüſſe der Wahrſcheinlichkeit zu machen? dann erſt tritt Hume's bekanntes Argument in ſeine Rechte ein. Denn daraus, daß etwas neun und neunzigmal geſchehen iſt, kan ich doch nimmermehr ſchlieſſen, daß es zum hunderſtenmale auch geſchehen werde. Und doch ſchlieſſe ich in der Erfahrung

Princip des nothwendigen Zuſammenhangs, wobei wir gleichwohl nie Gefahr laufen, auf ein Factum zu ſtoßen, das jener Regel widerſtritte;

fahrung wirklich ſo. Wie kömmt dies? Wo ſtekt das Princip des Schluſſes? — — So wird man auf die Kategorie geführt und das Räthſel der empiriſchen Selbſttäuſchung löſ't ſich auf die einfachſte Art. Wir tragen einen Begriff a priori in die Erfahrung hinein und erheben die empiriſche Vermuthung zum Schluſſe, weil wir nicht anders denken können. Ob unter den Dingen an ſich, dem Subſtrat des Sinneneindruks, nicht ein Nexus der Einwirkung ſtatt habe, wer kan darauf antworten? Wenn ein fleiſſiger Beobachter der Natur ſich geneigt fühlt, an ſolch einen mehr als logiſchen Nexus zu glauben, wer kan dagegen diſputiren? Aber das, wovon wir gar nichts wiſſen und wogegen ſich deswegen nicht diſputiren läßt, gehört nicht in's Syſtem tranſcendentaler Wahrheit.

ſtritte; denn alle Erfahrung iſt (vergl. S. 61 u. ſ. f.) durch die Kategorien vorausbedingt.

Urſache und Wirkung ſind zwei unzertrennliche Formalbegriffe, die kein Object in ſich enthalten, ſondern in der Erfahrung a priori die Vorausſezung begründen, daß ihnen Objecte correſpondiren müſſen, wodurch wir denn zu jedem Phänomen die Urſache in einem andern Phänomen aufzuſuchen und dadurch eine Naturwiſſenſchaft einzuleiten, nicht aber über die Erfahrungsgränze hinaus das Daſeyn eines Objects zu erſchlieſſen berechtigt ſind.

3. Der Grundſaz der Wechſelwirkung.

Wenn die Wahrnehmung des einen Objects abwechſelnd folgen kan auf die Wahrnehmung des andern, ſo urtheilen wir, daß beide Objecte zugleich da ſind, da doch in der Erfahrung Eindruk auf Eindruk folgt und eine Anſchauung die andere aufhebt.

Eben so können wir abwesende Dinge beurtheilen, als wenn sie gegenwärtig wären, welches die Erfahrung, als solche, nicht rechtfertigen kan, indem das empfundene Etwas aufhört Etwas zu seyn in dem Augenblik, wo sein Eindruk verschwindet.

Es muß also, um ein Urtheil des Zugleichseyns zu rechtfertigen vor der Vernunft, ein Beziehungsbegriff a priori der Erfahrung sich zugesellen, und dieser Begriff ist die Kategorie der Wechselwirkung, kraft welcher wir jede Substanz in nothwendiger Beziehung auf eine andere Substanz, folglich, da Raum und Zeit nie leer sind, alle den Raum und die Zeit ausfüllende Substanzen durch ein Caussalitätsgewebe mit einander verknüpft denken müssen.

Mit diesem für die Erfahrung unentbehrlichen Verstandesgeseze ist aber nicht das wirkliche Daseyn eines einzigen Objects gegeben,

geben, ſo wenig wie aus einem Urtheile, das ich über einen Abweſenden mit gutem Grunde fälle, die Folge zu ziehen iſt, daß jener Abweſende im Augenblik, wo ich urtheile, noch am Leben ſei, da ich doch nur durch die Vorausſezung, er ſei noch am Leben, ihn mir als abweſend (alſo noch exiſtirend) zu denken vor der Vernunft berechtigt bin.

Zuſaz. Indem die drei Erfahrungsanalogien nothwendig geltende Verſtandesgeſeze ſind, ohne die wir die Erſcheinungen nicht zuſammen zu faſſen, alſo nicht zu beurtheilen vermögen, ſind ſie zugleich allgemeine und unbedingte Naturgeſeze a priori; denn an ſie iſt jedes empiriſche Naturgeſez als Urtheil in unſerm Verſtande indiſpenſabel gebunden. Wo aber die Natur (Erfahrung) aufhört, ſind eben dieſe Geſeze leere Formeln, die erſt ihren Gegenſtand erwarten.

Postulate der Wahrnehmung.

1. Der Grundsaz der Möglichkeit.

Möglich nennen wir ein Ding, dessen Daseyn in unsrer Vorstellung durch kein logisches Hinderniß aufgehoben wird, also denkbar ist kraft der Verstandesäusserung im problematischen Urtheile.

In dem Begriffe der Möglichkeit liegt also eine problematische, durchaus aber keine nothwendige Beziehung auf Wirklichkeit.

Daraus also, daß das Daseyn (die Wirklichkeit) irgend eines Dinges problematisch oder als passlich in die Verstandesformeln gedacht wird, folgt keineswegs, daß nun dieses Ding seinem selbsteigenen und von den Verstandesformeln unabhängigen oder transcendenten Daseyn nach existiren könne.

Daß also statt dieser Welt, die wir anschauen, irgend eine andere Welt habe existi-

ren

ten können, läßt sich daraus, daß in die Gedankenformel des Problematismus der Begriff einer andern Welt paßt, so wenig folgern, als die Abbildung des einen Schildhalters am großbritannischen Wappen beweiset, daß die Bildungskraft der Natur wirkliche Einhörner hervorzubringen hinreiche.

Das Wirkliche ist eben so wenig eine Untergattung des Möglichen, als das Mögliche eine Untergattung des Wirklichen; denn was zur vollendeten Wirklichkeit gehört (das mehr als Logische) ist in dem Begriffe der Möglichkeit nicht zu finden.

2. Der Grundsaz der Wirklichkeit.

Das Daseyn einer Erscheinung im Augenblik des Erscheinens vermögen wir so wenig als unser eigenes Daseyn zu bezweifeln und erkennen es als unbezweifelbar in unsrer Vorstellung für wirklich.

Wenn

Wenn ich den Begriff eines Dinges (einer Subſtanz) durch Entkleidung von empiriſchen Merkmalen zur reinſten Vollendung bringe und das ſo gedachte Ding zur Monas erhebe, ſo iſt und bleibt es doch nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit, weil es nichts weiter iſt, als der Formalbegriff der Subſtanzialität gedacht als Object. *)

Aber ganz etwas anders als der Formalbegriff der Subſtanzialität liegt in der Vorſtellung von einem Grundſtoffe der Erſcheinungen,

*) Wenn Subſtanz als Object gedacht deswegen, weil ich es mir ſo denken kan, etwas Wirkliches wäre, ſo wäre ja der Verſtand, den ich mir auch als Object denke, wenn ich ihn beurtheile, nicht als Vorſtellungskraft, ſondern als Ding auſſer mir, auch etwas Wirkliches! Und die Null wäre auch etwas Wirkliches, weil ich ſie beim Rechnen als ein negatives Etwas denken muß! — —

mungen, deſſen reelles Daſeyn auſſer meiner Vorſtellung der dogmatiſche Idealiſmus ableugnet und der problematiſche Idealiſmus unerweislich nennt.

Der dogmatiſche Idealiſmus hebt ſich ſelbſt auf, indem er das Nichtſeyn der Dinge auſſer unſrer Vorſtellung daraus beweiſen will, daß wir nicht hinaus können über unſre Vorſtellung, und doch ſelbſt darüber hinausgeht, indem er aburtheilt über das, was jenſeit derſelben liegt.

Der problematiſche Idealiſmus ſcheint ganz unwiderlegbar zu ſeyn, weil er daraus, daß wir nicht über unſre Vorſtellung hinaus können, ſchließt, unſer ganzes Wiſſen ſei am Ende ſubjectiv und empiriſche Wahrheit ſowohl als tranſcendentale nichts mehr als eine getreue Geſchichte unſrer Vorſtellungen.

Der

Der problematiſche Idealiſmus wird alſo widerlegt ſeyn, wenn man daraus, daß wir Vorſtellungen haben, die Ueberzeugung zu nehmen nicht umhin kan, daß etwas auſſer uns den Vorſtellungen zum Grunde liege.

Da der lezte Grund aller Ueberzeugung das Bewußtſeyn iſt, ſo fragt ſich, ob das ſubjective (auf unſer Ich beſchränkte) Bewußtſeyn einerlei ſei mit dem objectiven (auf das, was wir Auſſendinge nennen, ſich beziehenden) Bewußtſeyn.

Wären Vorſtellungen im Bewußtſeyn ſelbſteigne Modificationen unſers Selbſt, ſo wäre der problematiſche Idealiſmus nicht anzufechten. Da wir aber nicht nur problematiſch unſre Vorſtellungen von Dingen, die ihnen zum Grunde liegen können, ſondern uns ſelbſt, unſer Ich, affirmativ im Bewußtſeyn unterſcheiden von unſern Vorſtellungen, ſo iſt die Wirklichkeit der Dinge auſſer

uns (von denen wir übrigens gar nichts wiſſen) in unſerm Bewußtſeyn ſo entſchieden, als das Daſeyn unſrer ſelbſt (wovon wir objectiv eben ſo wenig wiſſen); denn um die Vorſtellungen, die wir nicht für Uns oder aus uns Selbſt hervorgehend erkennen, in uns zu erregen, muß etwas auſſer uns ſeyn. *)

Zuſaz.

*) Wenn einer der ſcharfſinnigſten Gegner dieſes Syſtems ſaat, er habe Mühe zu glauben, daß der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft die angeführte Widerlegung des problematiſchen Idealiſmus im Ernſt für eine Widerlegung halte, ſo iſt es nicht leichter zu faſſen, wie dieſer Gegner ſeine Gegenargumente im Ernſt für eine unwiderlegbare Einwendung halten könne. Die Vernunftkritik kan und ſoll doch nichts weiter lehren, als was vernünftig iſt. Will nun ein Allbezweifler fragen: "Aber was vernünftig iſt, iſt denn das deswegen auch objectiv wahr?" ſo iſt ſein Skepticiſmus freilich

Zusaz. Der unbekannte Grundstoff der Erscheinungen, die unser Selbst afficiren, ist für

freilich unwiderlegbar. Aber ist er auch vernünftig? — Wenn Jemand an das Einmaleins deswegen nicht glauben will, weil es sich doch nicht beweisen läßt, daß zweimal Zwei Viere macht, so muß man ihm seinen Unglauben lassen; aber alle Vernünftigen, den Zweifler selbst nicht ausgenommen, werden nach wie vor die nothwendige Evidenz der mathematischen Wahrheit einzugestehen nicht umhin können. Eben dies ist der Fall mit der Wirklichkeit äusserer Dinge. Das Undemonstrable, was doch der lezte Grund alles Demonstrablen ist, das Bewußtseyn, überzeugt uns zuerst, daß Wir sind. Gehört etwas im Bewußtseyn zu Uns, so ist unser Seelenzustand activ oder selbstwirkend. Hat aber etwas im Bewußtseyn eine Beziehung auf uns, ohne deswegen mit Uns einerlei zu seyn, so verhalten

für uns kein Object, wenn, wie billig, nur das Erkennbare so genannt wird. Objectivität eines Dinges ist seine Erscheinungswirklichkeit.

3. Der Grundsaz der Nothwendigkeit.

Von Allem, was unsern Sinn berührt, läßt sich denken, daß es uns anders oder gar nicht berührt habe, d. i. wir erkennen seine Wirklichkeit als zufällig.

Von

halten wir uns passiv oder zurükwirkend. Activität im Bewußtseyn findet statt beim Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Pflichtgesez. Aber in jedem Zustande des Erkennens ist das Bewußtseyn, insofern es afficirt wird, passiv. So wenig wir nun nicht umhin können, unser eignes Daseyn gelten zu lassen, so wenig können wir etwas gegen das Daseyn der Dinge ausser uns mit Grunde erinnern; denn der Unterschied

Von Allem, was zur Form des Erkennens gehört, können wir das Gegentheil nicht als möglich denken, weil durch solch einen Gedanken die Erkenntniß- oder (was eben das sagt) Formalkraft unsers Selbst aufgehoben, also nichts gedacht würde; d. h. die Resultate der Erkenntnißkraft a priori allein sind nothwendig.

Da

schied zwischen meinem activen und passiven Zustande (subjectiven und objectiven Bewußtseyn) ist unleugbar. Der lezte findet statt, wenn wir die Dinge erkennen. Die Vorstellung, wodurch wir erkennen, geht nicht aus uns hervor, sondern das Bewußtseyn wird dadurch afficirt. Nun läßt sich doch nicht sagen, daß wir uns selbst afficiren oder durch Activität passiv verhalten. Folglich ist das Daseyn der Dinge auser uns für unser Bewußtseyn — die Basis aller und jeder Ueberzeugung — so gewiß, als das Daseyn unsres Selbst. Weiter geht keine Philosophie.

Da die Resultate der Erkenntnißkraft a priori nur aus einer Anschauungsform oder aus einer Gedankenform, mathematisch oder logisch, entspringen können (denn ausser dem bleibt nur das Bewußtseyn, also kein Object übrig), so giebt es, wenn die Rede ist vom Erkennen, nicht vom Thun, auch nur zweierlei Nothwendigkeit, die mathematische und die logische.

Die mathematische Nothwendigkeit hat jenseit unsrer Sinnenwelt keine Bedeutung mehr, weil, wie in der transcendentalen Aesthetik bewiesen worden ist, die ganze Mathematik auf der Form der Anschauungen beruht.

Von transcendentaler Bedeutung würde die logische (aus den Kategorien entspringende) Nothwendigkeit seyn, wenn der Verstand, auf dessen Form sie beruht, ausser der Sinnenwelt ein Object zu beurtheilen fände.

Da aber Objecte, deren Realität durch keinen Sinn verbürgt wird, nichts mehr sind als entweder Dichtungen der Phantasie oder Substanzen (von allen Erfahrungsprädicaten entkleidete Dinge), und eine Substanz nichts mehr ist als der Formalbegriff des Seyns, gedacht wie ein Object (*un être*), also eine Verstandesdichtung, so folgt, daß auch die logische Nothwendigkeit, z. E. des Grundsazes der Caussalität, an der Gränze der Sinnenwelt ihre Bedeutung verliere.

Eine absolute Nothwendigkeit der Existenz, die noch etwas mehr sagen soll als die logische, ist ein negativer Begriff, der sich über die Erfahrung hinausdehnt, ohne sich an irgend Etwas zu halten, weil er doch auch in dieser Ausdehnung immer nichts mehr ist als ein Formalbegriff, der durch sich selbst nie ein Object geben kan.

So

So gewiß es also nothwendige Wahrheiten (synthetische Säze a priori) giebt, so ist und bleibt doch der Begriff eines nothwendigen Wesens, man mag sich darunter denken was man will, eine Erfindung der Speculation, leer wie jede Gedankenform, und zur Erweiterung unsers objectiven Wahrheitssystems durchaus unbrauchbar.

Zusaz. Die Säze: "Nichts geschieht von ohngefähr; Was existirt, kan nicht anders als in Verbindung existiren" u. dergl. sind nothwendig wahr, wie alle synthetischen Grundsäze a priori, aber nur in Bezug auf eine mögliche Erfahrung, weil sie an sich reine Formalsäze ohne Object sind.

Anhang zur transcendentalen Analytik.

1. Unterschied zwischen Noumenen und Phänomenen.

Wenn der Verstand durch Abstraction von den empirischen Prädicaten eines Objects dem übrigbleibenden Begriffe den Charakter des wirklichen Seyns ertheilen könte, so würde ein Noumenon oder Gedankending im Gegensaz einer Erscheinung etwas a priori Wirkliches seyn. Da aber alle reine Verstandesbegriffe bloße Formalbegriffe sind und ohne untergelegte Erfahrung nichts bedeuten, so kan die Realität eines Noumenons, dem keine Erfahrung congruirt, durch den Verstand a priori nicht gegeben werden.

Da wir indeß nach dem Grundsaze der Wirklichkeit einen Grundstoff der Erscheinungen als etwas ausser unsrer Vorstellung Wirkliches annehmen müssen, auch unser speculirender

reuder Verſtand, der ſich über die Erſcheinungswelt hinauszuſchwingen auf jeder Seite vergebens verſucht, von dem, was jenſeit iſt, ſowohl ein Verneinungs- als ein Bejahungsurtheil fällen kan, ſo iſt die Realität eines Noumenous, z. E. einer Monade, kein widerſinniger, wohl aber ein problematiſcher Begriff.

Ein intelligibles Etwas ſtatt dieſer Erſcheinungsgemälde, die wir Etwas nennen, oder ein Reich des Möglichen, wovon das Reich des Wirklichen eine Provinz iſt, oder ein in ſich nothwendiges und ſelbſtvollendetes Weſen, dem etwas, was auſſer ihm iſt, ſein Daſeyn verdankt — dergleichen Vorſtellungen ſind insgeſammt Noumene, und veranlaſſen Fragen, die man ſpeculativ aufwerfen, aber durch Speculation nicht beantworten kan. *)

*) Ein ſeltſames Beiſpiel, wie der menſchliche Wiz alle ſeine Kräfte aufgeboten hat, nach

Der Optimismus oder der speculative Beweis, daß diese Welt die beste sei, geht zwar von einem höheren Princip aus, hält sich aber doch an den Begriff einer möglichen und intelligibeln Welt, und wird dadurch wenigstens problematisch.

21

nach den Regeln des verkehrten Denkens die Vorstellung eines heillosen Wesens zu Stande zu bringen, dessen Realität sich a priori weder bejahen noch verneinen läßt, ist — der leidige Teufel. Dies unselige Product der menschlichen Schöpfungsgabe ist als übersinnliche Substanz ein Noumenon, als grundböses Urprincip (Arimanius) ein umgekehrtes Vernunftideal, und als Scheusal mit Hörnern und einem Pferdefuß eine Schimäre oder fingirte Erscheinung. Wer kan aber beweisen, daß es solch ein Wesen in der Welt nicht geben könne?

2. Warnung vor der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Die Ordnung der Kategorien führt auf vier Grundbegriffe des Misverstandes, gegen welche man sich im Zustande der Reflexion (Ueberlegung) wohl verwahrt haben muß, um durch ihre Amphibolie (transcendentale Zweideutigkeit) nicht irre geleitet zu werden.

Nach der Regel der Einheit gilt allerdings der Grundsaz: "Was sich nicht unterscheiden läßt, ist Eins;" aber nur unter der Voraussezung, daß der Begriff einer Substanz etwas Wirkliches sei; denn in der Erscheinungswelt sind die ähnlichsten Dinge wenigstens nach Raum und Zeit zu unterscheiden; und da der Begriff einer Substanz ein bloßer Formalbegriff ist, so hat jener Grundsaz keine Bedeutung.

Nach der Regel der Realität würde man sagen können, daß unter Realitäten kein

Widerſpruch ſtatt finde, vorausgeſezt die Realität der Noumene. Da dieſe aber nicht vorausgeſezt werden kan, und in der wirklichen Welt, z. E. der Mangel alles Uebels, dem Begriffe einer Erſcheinungsreihe nicht widerſtreitet, ſo iſt alle Mühe vergebens, aus dem Begriffe von einer Welt überhaupt die Unvermeidlichkeit des Uebels in dieſer unſrer Welt zu beweiſen.

Nach der Regel der Subſtanzialität würde die Subſtanz, wenn ſie etwas Wirkliches wäre, das Innere eines Dinges, und die Erſcheinung das Aeuſſere ſeyn. Nach dem wahren Sinn des Subſtantialbegriffs aber hat dieſer Unterſchied zwiſchen dem Innern und Aeuſſern gar keine tranſcendentale Bedeutung, und das Innere der Natur iſt eine tiefer entwickelte Erſcheinung.

Nach der Regel der Möglichkeit und Wirklichkeit kan nur dasjenige, was der erſtern

congruirt, die Form, und was in der leztern empiriſch iſt, die Materie eines Dinges genannt werden, woraus denn folgt, daß der Charakter der Nothwendigkeit nur der Form zukomme, und der Begriff der Materie (des Zufälligen in der Erſcheinung) ſeine Bedeutung verliere im tranſcendentalen Gebrauche. Der unbekannte Grundſtoff der Erſcheinungen iſt für uns ſo gut wie gar nicht da.

3) Zergliederung des Nichts. *)

Da alle Kategorien ſich auf gegebene Objecte beziehen, ſo faßt der Verſtand den Man-

*) Izt, da die Bahn gebrochen iſt, könte man, wie die Geſellſchafter des Columbus, nachdem er das Ei auf die Spize geſtellt hatte, ſich wundern, daß der Begriff von Nichts die Forſcher nicht längſt zu einer ſchärfern Kritik des Begriffes von Etwas geführt habe. Gerade ſo, wie wir uns das reine Etwas (die Kategorie des Seyns) als reell und objectiv denken, müſſen wir, wir

Mangel der Objecte auf, und bezeichnet ihn ſich in einer poſitiven Ausdrückung nach der Regel der Kategorien als Nichts, alſo. 1) als Nichts der Quantität nach, durch Null; 2) als Nichts der Qualität nach, durch poſitiv ausgedrükte Nichtigkeit, z. E. Schatten, Kälte u. ſ. w.; 3) als Nichts der Relation nach, durch das Uebrigbleibende nach Wegdenkung alles Wirklichen, der leere Raum und die leere Zeit; 4) als Nichts der Modalität nach, durch den Gegenſaz des Möglichen, ein rundes Viereck, d. i. eine Abſurdität.

wir mögen wollen oder nicht, das Nichts (urſprünglich die Kategorie der Negation) in der Form von Null, Schatten, Kälte ꝛc. als Etwas denken. Und doch ſoll es das directe Widerſpiel des Etwas, und Subſtanz (Etwas) das directe Widerſpiel von Nichts ſeyn! Und logiſch iſt es auch wirklich ſo, aber metaphyſiſch nichts mehr als ein bloßer Rangſtreit zwiſchen Nullus und Nemo! —

III.

Transcendentale Dialektik

oder

Logik des speculativen Scheins.

Einleitung.

Da die Analytik gelehrt hat, daß speculative Urtheile nur unter der Bedingung der Kategorien möglich, Kategorien ohne untergelegte Erfahrung leere Formalbegriffe, folglich speculative Urtheile, die über die Erfahrung sich erheben, in sich nichtig sind, so bleibt nur noch zu lernen übrig, was für ein Schein es sei, der solche nichtigen Urtheile von fern wie im reinen Lichte der Wahrheit zeigt.

Dieser Schein kan transcendental oder dialektisch oder reiner Vernunftschein heissen, weil

weil er nicht aus den Sinnen oder dem Verſtande, ſondern aus der Vernunft a priori entſteht, durch ein tranſcendentales Hinausheben der Kategorien über ihre angewieſene Erfahrungsgränze.

Die Geneigtheit der Vernunft zu ſolch einem tranſcendentalen Misbrauch der Kategorien wird begreiflich, wenn ſie ihren Grund hat in einer Vernunftſuppoſition, deren wir nicht überhoben ſeyn können beim Verſtandesgebrauch in der Erfahrung.

Eine ſolche Vernunftſuppoſition liegt wirklich zum Grunde bei allen unſern empiriſchen Schlüſſen; denn indem wir vom Beſondern auf's Allgemeine ſchlieſſen, müſſen wir den Oberſaz in ſeiner höchſten und ganz vollendeten (abſoluten) Allgemeinheit denken, weil ſonſt das Beſondre nicht zuverläſſig darunter ſtehen, alſo der Schluß nicht bündig ſeyn könte.

Höchste und unbedingte oder absolute Allgemeinheit ist ein Begriff, der zu keiner Erfahrung paßt, und eben dies ist der Fall mit höchster und unbedingter Einheit, Untheilbarkeit, Nothwendigkeit u. s. f.

Das Princip des Höchsten und Vollendeten (Unbedingten, Absoluten) als dasjenige, was dem Gebrauche der Kategorien in allen genannten Fällen zum Grunde liegt und durch sich selbst über alle Erfahrung hinausragt, also weder in der Erfahrung noch in den Kategorien an sich enthalten ist, kan nichts anders als ein reines Vernunftprincip seyn.

Wenn dies Princip durch sich selbst ein Object gäbe, so würde es constitutiv heissen müssen. Wenn sich aber zeigen läßt, daß es sich nicht anders äussert, als durch eine transcendentale Erweiterung der Kategorien, so wird es, wie diese, nur für regulativ oder

formal

formal gelten können und unsre transcendentale Wißbegierde wecken, ohne sie zu befriedigen.

Reine Vernunftbegriffe oder Ideen.

Das Vernunftprincip des Höchsten und Absoluten gehört als Begriff dem Verstande (dem Vermögen aller Begriffe), als Princip aber der Vernunft zu, etwa so wie zum Begriff eines Triangels das Princip in der reinen Anschauung sich findet, und heißt daher als Begriff mit Recht ein reiner Vernunftbegriff oder eine Vorzugsweise so genannte Idee.

Jeder Begriff, auf den wir das Vernunftprincip des Absoluten anwenden, wird durch solch eine Anwendung über die Erfahrung hinausgerükt und zur transcendentalen Würde einer Idee erhoben.

Damit

Damit aber wird dem idealisch gedachten Dinge noch nicht der Charakter der Wirklichkeit ertheilt; denn in dem Begriffe des Absoluten ist der Begriff der Wirklichkeit nicht enthalten.

Da der Begriff des Absoluten auf kein Erfahrungsobject paßt, so müßte, wenn wir ein Object durch ihn beurtheilen wollten, dieses ein Object a priori und in ihm selbst enthalten seyn. Da aber das Leztere nicht der Fall ist, indem die Begriffe von Absolut, Unbedingt, Nothwendig u. s. f. nur Prädicate sind, die sich auf ein hypothetisch gesextes Object beziehen, so folgt, daß alle aus der Anwendung des reinen Vernunftprincips entspriessende Ideen nur formal oder regulativ sind.

Sonach kan die speculirende Vernunft ein transcendentales Object, das den Ideen des Unbedingten und Vollendeten congruirt, proble-

matiſch als möglich denken, aber nicht deſſen Realität beweiſen, weil dazu ein Beleg gehörte, der in dem Begriff des Abſoluten nicht enthalten iſt, und ſich auch ſonſt in der Vernunft nirgends findet.

Wenn nun die Vernunft, unwillig, Fragen aufwerfen zu können, auf die es keine Antwort giebt, ihre regulativen Ideen conſtitutiv macht, d. i. mit dem Prädicat, das ſein Object erſt erwartet, das Object als ſchon gegeben denkt, dann entſteht ein tranſcendentaler, von dialektiſchen Schlüſſen ſchwangerer Selbſtbetrug der Vernunft. *)

Der

*) Hier, am Scheidewege, wo die Philoſophie, deren Mutter die Vernunftkritik iſt, auf immer Abſchied zu nehmen ſcheint von der ſonſt ſo genannten Metaphyſik, hier — denn die Schanze der Kategorien möchte wohl unüberſteiglich ſeyn — iſt vielleicht der Punkt, wo alle Parteien ſich auf

Der Gang, den die Vernunft bei diesem Selbstbetruge nimmt, ist, wie bei allem Denken, der Regel der Kategorien gemäß, und verbürgt diese Regel mit einer bewundernswürdigen Uebereinstimmung. Dies zeigt sich zuerst bei den dialektischen Schlüssen, die man uns bis dahin für speculative Beweise

auf immer vereinigen könten, wenn man sich vorläufig vertragen hätte über die beiden Grundbegriffe aller Philosophie, Wahr und Vernünftig. Denn so wenig ein Metaphysiker aus der alten Schule beweisen kan, daß mit der Idee des Einfachen und Absoluten auch dessen Wirklichkeit gegeben sei, so wenig leugnet die Vernunftkritik das Factum, daß die Vernunft zu ihrer Dialektik immer zurükkehrt wie ein Lahmer zu seiner Krücke. Die Würdigung dessen, was hier doctrinaler Glaube, dort Vernunftmäßigkeit genannt wird, müßte allen Ausgleichungen die erste Hand bieten. Davon nachher noch ein Paar Worte.

der Unsterblichkeit denkender Substanzen anzunehmen zugemuthet hat.

Kritik aller speculativen Beweise für und wider die Unsterblichkeit denkender Substanzen.

Wenn die Vernunft zur Idee des Absoluten Objecte sucht, so findet sie das erste Hinderniß in sich, dem denkenden Subject, selbst, indem sie wagt, sich selbst wie im Spiegel aufzufassen und zu beurtheilen als Object.

Die Kategorie des Seyns, gedacht als Etwas, das ist (Substanz), kömmt der speculirenden Vernunft zu Hülfe, und bietet sich ihr als ein allen möglichen Prädicaten gemäßes Object (Noumenon) dar.

Die Vernunft (das Bewußtseyn) faßt sich selbst mit allen ihren Vorstellungen zusammen unter

unter das Universalprädicat des Seyns, denkt sich selbst als ein Etwas, das denkt (Seele), und versucht, auf diesen Gedanken eine transcendentale Psychologie zu gründen.

Daraus entsteht nach der Ordnung der Kategorien folgende vierfache Ansehungsart der Seele:

1. Die Seele als Substanz.

Jeder Versuch einer transcendentalen Psychologie hebt an mit der Kategorie der Relation, weil ihm diese das Prädicat des objectiven Seyns an die Hand giebt, und die Seele, als transcendentales Object (Noumenon), für's Erste als existirend gedacht werden muß.

Das Ich in meinem Bewußtseyn ist unterschieden von Allem, was ich als ausser mir durch die Sinne erkenne und Materie nenne. Wird also das Ich (die Seele) gedacht als

Object, so kömmt diesem (in meinen Gedanken) das Prädicat der Immaterialität, und dies wieder angewandt auf den Grundbegriff des Seyns überhaupt, der immateriellen Substanzialität unstreitig zu.

Nun ist aber, wie die Analytik lehrt, mit dem Begriffe des Seyns überhaupt (der Substanzialität) der Begriff des wirklichen Seyns (der Realität) noch nicht gegeben, und wenn ich überzeugt bin von meinem individuellen Seyn, so gründet sich diese Ueberzeugung nicht auf die Kategorie der Substanzialität, sondern auf mein individuelles Bewußtseyn, das ich zu erklären unvermögend bin.

Wenn ich nun mein Bewußtseyn (mein subjectives Ich) als Object zu denken versuche, so denke ich Mich als ausser Mir (denn zum Denken gehört ein Subject, worauf das Object sich bezieht), also etwas Andres als Mich; und wenn ich dies objectiv gedachte

Ich

Ich subsumire unter den Begriff der Substanz, so verkehre ich den Begriff des subjectiven Seyns (Bewußtseyns), der unter die Rubrik des objectiven Seyns (der Substanzialität) gar nicht paßt, und mache so einen transcendentalen Paralogismus.

Daraus also, daß mein Bewußtseyn immateriell ist, folgt keinesweges, daß mein Ich, als Object gedacht, eine immaterielle Substanz sei, und indem ich weiß, daß ich bin, weiß ich noch nicht, was ich bin, und vollends nicht, was ich seyn werde. Daraus, daß ich mich in diesem Leben unterscheiden kan von Allem, was meinen Sinn berührt, folgt nicht, daß ich mich, wenn nichts mehr meinen Sinn berührt, von irgend etwas unterscheiden können oder mit Bewußtseyn existiren werde.

2. Die Seele als geistige Substanz.

Nach der Kategorie der Quantität hat jeder Theil der Materie (Erscheinungswelt)

eine Stelle im Raum und in der Zeit als ein Quantum, und ist als solches ein Körper. Wenn also das (Noumenon), was nicht Körper ist, Geist heissen soll, so bin ich mit meiner Persönlichkeit in meinem Bewußtseyn unstreitig ein Geist; denn das Bewußtseyn paßt nicht in die Form von Raum und Zeit, und ist kein Körper.

Wenn ich aber die subjective (und ohnehin bloß negative) Bestimmung der Geistigkeit meines Bewußtseyns subsumire unter die objective Bestimmung der Substanz, so verkehre ich wieder den Begriff des subjectiven Seyns (Bewußtseyns) und mache den obigen Fehlschluß.

Ein Geist ist also ein Noumenon, von dessen Seyn und Wesen die Vernunft nichts zu ergründen vermag, und die Frage, ob ich in meinem Bewußtseyn noch Geist seyn werde, wenn ich nicht mehr zugleich Körper bin, ist unbeantwortlich für die Speculation.

3. Die Seele als einfache Subſtanz.

Auf die Regel der Qualität, daß alles Wirkliche einen Grad hat, gründet ſich die Auflöſung des Zuſammengeſezten (der Materie) in Theile, die ſich wieder auflöſen laſſen in Theilestheile u. ſ. f. ohne daß damit ein Punkt gegeben wird, wo die Theilung ein Ende haben ſoll; mit andern Worten: Alle Materie iſt zuſammengeſezt, und das einzige Einfache, was wir kennen, iſt das Ich in unſerm Bewußtſeyn.

Wenn ich alſo dem Ich (Bewußtſeyn) das Prädicat der Untheilbarkeit beilege, ſo urtheile ich richtig, und kan in dieſem logiſchen Sinne behaupten, die Seele iſt einfach.

Wenn ich aber die Einfachheit des Bewußtſeyn objectiv ſubſumire unter den Begriff von Subſtanz, ſo iſt der obige Fehlſchluß zum drittenmale da.

Eine einfache Subſtanz als wirkliches Object (mehr als Noumenon) iſt uns nirgends

erkennbar, und aus der Einfachheit meines Bewußtseyns in diesem Leben folgt nicht, daß ich dann, wenn der Eindruk des Zusammengesezten aufhört, als persönlich-einfaches Wesen mit Bewußtseyn forterisiiren werde.

4. Die Seele als lebende Substanz.

Die Möglichkeit der Materie (der erkennbaren Objecte) sezt die Möglichkeit eines Geistes (des erkennenden Subjects) voraus; denn Materie ist das Wirkliche in unsrer Vorstellung.

Sehr richtig urtheilen wir also nach der Regel der Modalität, daß der Grund der Möglichkeit der Materie nicht in der Materie selbst enthalten seyn könne, woraus denn folgt, daß das Prädicat des Lebens (als der lezten Bedingung aller Vorstellungen) nothwendig dem vorstellungsfähigen Subject zukomme.

Aber auch hier kan ich, ohne einen Fehlschluß zu begehen, meine lebendige Subjectivität nicht subsumiren unter den objectiven

Begriff

Begriff einer Subſtanz, alſo der Seele als Object gedacht, das Prädicat des Lebens nicht als nothwendig beilegen.

Daraus, daß ich lebe, weil ich denke, folgt alſo, daß ich leben werde, ſo lange ich denken werde, keineswegs aber, daß das Eine mit dem Andern, oder das Erſtere ohne das Leztere fortdauren werde, wenn die Sinne der Vorſtellungskraft keine Materie mehr liefern.

Reſultat.

Da wir mit allen Verſuchen, uns ſelbſt wie ein Object zu beurtheilen, in einem fort Fehlſchlüſſe machen, und das Bewußtſeyn unſrer Perſönlichkeit ſich allen Kategorien (wodurch wir doch allein zu denken vermögen) entzieht, ſo iſt ein ſpeculativer Beweis für die tranſcendente Fortdauer unſers perſönlichen Seyns unmöglich.

Aus demſelben Grunde aber iſt ein ſpeculativer Beweis für den Untergang des denkenden

den Princips mit dem Körper eben so unmöglich. Die Prädicate des Untergehens, der Auflösung, Zerstörung u. s. f. sind nur in der Erfahrung auf die Materie der Anschauungen anwendbar, und verlieren in Beziehung auf das Einfache im Erkenntniß (dem Bewußtseyn) alle Bedeutung.

Wenn nun Beweis und Gegenbeweis für gleich unmöglich erkannt ist, so fragt sich: Ob nicht eine andre Art des Fürwahrhaltens, die man Glauben nennen kan, entspringe aus der natürlichen und unvermeidlichen Richtung der Vernunft in allen ihren übrigen Urtheilen?

Solch ein (doctrinaler) Glaube, daß das denkende Princip nicht zerstört werde mit dem Körper, ist der Vernunft gemäß, indem nicht nur der Begriff von Zerstörung auf das einfache Bewußtseyn logisch unanwendbar ist, sondern auch das Hinstreben aller unsrer Kräfte nach einem Zwecke, der in das Loos dieses eng-,

beschränk-

beſchränkten Erdenlebens nicht fällt, auf ein erweitertes künftiges Leben hindeutet. *)

Kritik

*) Hätte das menſchliche, anſpruchloſe, dem ganzen Seyn eines beſchränkten Weſens ſo angemeſſene Wort Glaube früher Eingang in die Philoſophie gefunden, ſo würde wohl hier und dort ein diſputirluſtiger, nirgends aber ein freier und tiefſehender Kopf aufgeſtanden ſeyn, einen Beweis des Seelentodes zu verſuchen. Soll aber der ſpeculative oder doctrinale Glaube recht gewürdigt werden, und, wie billig, etwas andres, als das Erkenntniß der Wahrſcheinlichkeit, bedeuten, ſo möchte das in der Kritik der reinen Vernunft 3te Aufl. S. 853. aufgeſtellte Beiſpiel von den Einwohnern andrer Planeten ſchwerlich ſeine Stelle behaupten. Ueberall, wo Natur iſt, urtheile ich nach der Regel der Einheit und Aehnlichkeit, und dieſem gemäß nach der Analogie. Die Welten am Himmel ſind Erſcheinungen wie dieſe Erde,

auf

Kritik aller kosmologischen Speculationen.

Wenn die Vernunft das Princip des Absoluten auf Erscheinungen (deren vollendete Summe

auf welcher wir wandeln und irren. Nach Einer Gedankenregel vermuthe ich, daß die noch unbekannten Inselgruppen im großen Südmeere, und daß die Weltengruppen im ungemeßnen Raume bewohnt sind. Jenes und dieses ist wahrscheinlich. So wie nicht alle Inseln und Erdgegenden bewohnt oder nicht einmal bewohnbar sind, so mag auch wohl mancher Planet ein Haus ohne Einwohner seyn, und von unserm Monde ist dies nach den neuesten Beobachtungen sogar wahrscheinlich. — Wo solte denn nun der Glaube in seine Rechte treten? Da, wo uns die Natur, und mit ihr die Regel des Aehnlichen, und mit ihr die Wahrscheinlichkeit verläßt. Keine Naturähnlichkeit ist anwendbar auf mein lebendiges Ich im einfachen Bewußtseyn. Keine Regel des objectiven

Summe wir Welt nennen) anwendet, ſo läuft ſie nicht Gefahr, in einen Paralogiſmus der Art

jectiven Seyns und Nichtſeyns paßt auf mein perſönliches Exiſtenzialgefühl. Indem ich nur was objectiv (auſſer mir) iſt, zu beurtheilen vermag, zertrümmert alle Weisheit am Begriff meines Selbſt. Sucht nun die ungeduldige Vernunft dennoch ein Urtheil über das Selbſtprincip zu Stande zu bringen, ſo kan dies in allen Verſtandesformen nicht anders ausfallen, als — negativ. Das Selbſtprincip, wodurch ich bin, iſt nicht Körper; denn es enthält die Möglichkeit der Vorſtellung von allen Körpern. Iſt es kein Körper, ſo iſt es auch nicht zuſammengeſezt, alſo nicht theilbar, alſo auch nicht zerſtörbar. Entgegen aller Naturanalogie iſt das Ende des Selbſtprincips nur auf eine einzige Art denkbar, durch einen Uebergang in's abſolute Nichtſeyn; und dies allein wäre Tod. In der Natur iſt kein Tod; denn

Art zu verfallen, wo man die persönliche Subjectivität unter den Begriff eines Objects sub-

denn in ihr (der Materie in unsrer Anschauung) ist kein Leben. Das Zusammengesezte zerfällt in Theile; aber es stirbt nicht. Tod ist also ein problematischer Begriff, unauflösbar in dieser Welt. Daraus folgt nun freilich nicht, daß ein Uebergang vom Seyn in's absolute Nichtseyn unmöglich sei. Denn eben deswegen, weil der große Fragpunkt über dies Sinnenleben hinausfällt, kan die Vernunft weder Ja noch Nein sagen. Aber nach dem Vernunftgebrauch in diesem Sinnenleben, wo die Anwendung des Begriffs der Zerstörung auf das Selbstprincip ein erweislicher Verstoß gegen die Logik ist, und alle Analogie der Natur auf der Wage der Ueberzeugung nicht einen Gran wiegt, entsteht der Vernunftglaube, daß ich seyn werde, weil ich bin. Alle Versuche, diesen Glauben darzustellen in De-

mon-

ſubſumirt; denn das Beurtheilte (die Summe der Erſcheinungen) iſt gegründet auf den richtigen Begriff eines Objects. Aber

monſtrationsform, müſſen, wie aus dem vorigen folgt, zerfallen wie ein eitles Spiel. Auf dieſen Glauben gründet ſich eine vernünftige Hoffnung, der kein Skepticismus etwas anhaben kan, weil ſie keine Behauptung iſt. Und was haben wir denn, wenn vom Künftigen die Rede iſt, überall mehr, als Hoffnung? Daß mein Sinnenleben fortdauren wird über den Augenblik, wo ich dies denke, durch welchen Schluß kan ich dies darthun? — So ruhig wir uns, wenn unſer Körper nicht ſterbenskrank iſt, zu Bett legen mit der Hoffnung, morgen wieder zu erwachen, ſo ruhig können wir uns auch, wenn unſre Seele geſund iſt, glaubend und hoffend ohne Anſpruch und ohne Furcht dem Bruder des Schlafs in die Arme fallen laſſen. — Ob der ſpeculative Glaube für ſchwankender gelten kan, als der moraliſche, davon unten.

Aber Erſcheinungen ſind gebunden an die Formen des Raums und der Zeit, alſo an die Erfahrung, und die Idee des Abſoluten (der unbedingten Vollſtändigkeit, Totalität), welche in dem Begriffe Welt auf die Summe aller Erſcheinungen angewandt wird, reicht über die Erfahrung hinaus, und paßt nicht in deren Beſchränkung.

Gleichwohl können wir, wir mögen die Begriffe ſtellen wie wir wollen, nicht umhin, die Bedingungen und Beſchränkungen des Raums und der Zeit zuſammenzudenken mit dem Princip des Unbedingten und Vollendeten in dem Begriffe einer Welt; denn ein Prädicat (der Räumlichkeit und Zeitlichkeit), das jeder Erſcheinung nothwendig zukömmt, kan der Summe aller Erſcheinungen (der Theil dem Ganzen) nicht widerſprechen.

Da nun dieſemnach in dem Begriffe einer Welt als Erſcheinungstotalität zwei widerſprechende

ſprechende Prädicate, auf einer Seite die Bedingung der Erſcheinungen durch Raum und Zeit, und auf der andern das Princip des Unbedingten (Abſoluten), vereinigt werden, und die Vernunft, weil ihr das Princip des Unbedingten unentbehrlich iſt, dieſer widerſprechenden Vereinigung nicht überhoben ſeyn kan; ſo läßt ſich nicht anders erwarten, als daß die Vernunft in allen ihren kosmologiſchen (Welt-) Urtheilen widerſprechende Schlüſſe machen muß, je nachdem ſie entweder die Erſcheinungsbedingungen oder das Princip des Unbedingten im Oberſaz ihrer Schlüſſe urgirt.

Dieſer Widerſpruch (Antinomie der reinen Vernunft) muß um ſo unvermeidlicher ſeyn, da wir kein Object, alſo auch nicht die Welt, anders beurtheilen können, als nach der Kategorienregel, die doch, dem reinen Schematiſmus gemäß, unabtrennbar geknüpft iſt an die Beſchränkung der Simenform.

Und dennoch wird man nicht sagen können, daß die Vernunft sich selbst (als Vernunft) widerspreche, sondern nur, daß sie widersprechende Schlüsse mache, wenn sie ein Object (die Welt) beurtheilen will, das gar nicht beurtheilbar ist, weil es in unsre ganze Erkenntnißform nicht paßt.

Da übrigens dies Widerspiel in der Beurtheilung des Unbeurtheilbaren sich an die Kategorienregel hält, so entstehen viererlei kosmologische Antinomien, wo sich Saz und Gegensaz mit gleicher Bündigkeit beweisen läßt, und doch im Grunde nichts bewiesen wird, weil dabei das ganze Verfahren der Vernunft auf ein Misverständniß hinausläuft. *)

1.

*) Und nicht auf einem Widerstreit der Vernunft mit der Phantasie; denn die Phantasie ist hier völlig so übel daran, wie die Vernunft. Will sie das Bild der Welt als unendlich auffassen, so wird ihr schwind-

licht,

1. Saz. Die Welt hat der Qualität nach einen Anfang gehabt in der Zeit, und iſt im Raume begränzt.

Beweis. Hätte die Welt keinen Anfang gehabt, ſo läge, weil doch die Welt nichts anders iſt, als die totale Erſcheinungsreihe in der Zeit, hinter jeder Erſcheinung, und folglich hinter jedem Augenblicke, die Ewigkeit, oder diejenige Zeit, worin nichts anhebt; denn die Prädicate der Theile und des Ganzen dürfen einander nicht widerſprechen.

licht, und will ſie es begränzen, ſo liegt hinter dem Bilde der leere Raum und die Ewigkeit, und der Schwindel ſtellt ſich abermal ein. Eine untheilbare Subſtanz (als Atom gedacht) kömmt der Phantaſie ſehr gelegen, weil ſie ſich an Etwas zu halten ſucht; aber das Recht, die Theilung in's Unendliche fortzuſezen, will ſie ſich doch auch nicht nehmen laſſen.

Nun aber liegt hinter keinem Zeittheile, welcher Erſcheinungen in ſich ſchlieſſt, die Ewigkeit, ſondern jeder ausgefüllte Augenblik iſt ein Augenblik des Entſtehens, und alles Wirkliche hebt an.

Folglich iſt auch die Welt, als Totalität alles Wirklichen, in der Zeit entſtanden.

Oder populärer ſo: Wenn Welt die Totalität der Erſcheinungen iſt, ſo kan ſie nicht anders gedacht werden, als unter der Bedingung der Möglichkeit aller Erſcheinungen, alſo nicht anders, als in der Zeit; oder: Eine Welt auſſerhalb der ausgefüllten Zeitlinie wäre keine Welt.

Nun iſt jede Erſcheinung in der Zeitlinie endlich, und der Begriff des Entſtehens iſt von dem Begriff der Zeit unabtrennbar.

Folglich iſt die Welt als Erſcheinungstotum endlich und entſtanden.

Desgleichen: Wäre die Welt im Raum unbegränzt, so wäre sie eine unendliche Grösse, und der Begriff des Raums als einer Form aller Erscheinungen, also auch des Erscheinungstotums, höbe sich selbst auf.

Nun aber ist jede Größe als wirkliches Quantum undenkbar ausserhalb der Form des Raums, und eben durch den Raum, ausser dem sie nicht denkbar ist, begränzt.

Folglich muß auch die Welt als wirkliches Quantum im Raum begränzt seyn.

Gegensaz. Die Welt hat keinen Anfang gehabt in der Zeit, und ist im Raum unendlich.

Beweis. Hätte die Welt einen Anfang gehabt, so wäre bis dahin eine Zeit gewesen, worin nichts war, also eine ganz andre Art von Zeit, als diejenige ist, in der wir Etwas erkennen.

Nun aber paßt die Vorſtellung von zweierlei Zeit nicht zuſammen mit der Vorſtellung von Erſcheinungsobjecten, die ſich alle an Eine, und zwar an die ausgefüllte Zeit, halten.

Folglich können wir nicht anders denken, als daß die Welt als Erſcheinungstotum die ganze Vorſtellung der Zeit ausfülle, alſo ſo unendlich ſei, als die Zeit.

Desgleichen: Wäre die Welt als ein Ganzes vom Raume begränzt, ſo hätten wir in der Wirklichkeit einen Raum, in welchem nichts iſt, und dieſer leere Raum läge hinter dem ausgefüllten, dem einzigen, in welchem wir Etwas erkennen.

Nun aber heben wir den problematiſchen Begriff von einem leeren Raume auf, ſo bald wir ein Erſcheinungsobject denken; denn jede Erſcheinung berührt unmittelbar eine andre im ausgefüllten Raume.

Folglich müssen wir auch die Welt als Erscheinungstotum so denken, als füllte sie die ganze Vorstellung des Raums aus, folglich so unendlich, als den Raum.

Kritische Ausgleichung. Wir können uns die Welt nicht als endlich denken und auch nicht als unendlich; denn die Begriffe vom unbeschränkten Raum und von der unendlichen Zeit begegnen zwar dem Begriff von Erscheinung in dem Totalbegriffe von einer Welt; aber die Zusammenstellung fällt immer widersinnig aus, weil alle Erscheinungen sich in der Wirklichkeit auf den begränzten Raum und die endliche Zeit beziehen. Wir haben also hier eine vernünftige Frage, auf die keine vernünftige Antwort möglich ist. Die Erscheinungsform hat über die Erscheinungsgränze hinaus keine Bedeutung mehr, und die logische oder regulative Idee der Unendlichkeit ist unvereinbar mit erkennbaren Objecten.

2. **Die Welt ist der Qualität oder dem Grade nach bestehend aus einfachen Theilen.**

Beweis. Bestände das Zusammengesezte nicht aus einfachen und untheilbaren Theilen, sondern allein durch die Zusammensezung, so würde, wenn ich die Zusammensezung wegdenke, gar nichts übrig bleiben in meiner Vorstellung.

Nun aber bleibt gerade dann, wenn ich Zusammensezung wegdenke, der Begriff des Einfachen, als des allein Beharrlichen, übrig.

Folglich besteht die Welt, als etwas Zusammengesezes, aus einfachen Theilen, und nur das Einfache ist eigentlich Etwas.

Gegensaz. Die Welt besteht nicht aus einfachen Theilen, sondern alle und jede Materie ist in's Unendliche theilbar.

Beweis. Alles Zusammengesezte ist nur im Raum möglich, und mit dem Raum nach einerlei Gesezen theilbar. Solte

Solte nun die Möglichkeit der Theilung irgendwo aufhören, so müßte das, was untheilbar soll, nicht im Raume gedacht werden, woraus aber folgen würde, daß es nicht ein Theil dessen seyn kan, was allein im Raume gedacht werden kan.

Wird also, wie es denn unvermeidlich ist, jedes Theilchen des Zusammengesezten, wie das Zusammengesezte selbst, im Raume gedacht, so muß es auch mit dem Raum in's Unendliche theilbar seyn.

Kritische Ausgleichung. Das kategorische Etwas der Substanzialität und das affirmative Etwas der Realität, zwei in sich verschiedene Begriffe, begegnen einander in dem Begriffe der Erscheinung, und ihr Zusammentreffen veranlaßt den transcendentalen Misverstand. Die Welt kan nicht gedacht werden als aus einfachen Theilen (Substanzen) bestehend, weil der Begriff der

der Subſtanz ein reiner Verſtandesbegriff iſt, welcher dem Begriff des Phänomens Stetigkeit giebt, nicht aber einen Theil des Phänomens bedeutet. Die Welt kan aber auch nicht als theilbar in's Unendliche gedacht werden, weil das Wirkliche der Erſcheinung im Raum eben dadurch ſich unterſcheidet vom Raum, den es einnimmt, daß es ein empfindbares Etwas iſt, das wirklich zuſammengeſezt iſt, und nicht durch eine in's Unendliche fortgehende Decompoſition in Nichts aufgelöſ't werden kan, wie der Raum, der als ein Nichts zwar theilbar, aber nicht aus (wirklichen) Theilen zuſammengeſezt iſt. c)

3.

c) Hier ſcheint der bequemſte Plaz zu ſeyn für eine kleine Frage. Daß die Vernunftantinomie in den kosmologiſchen Urtheilen für die Vernunft ein Hohlſpiegel ſei, worin ſie die Schwächen erkennen muß, die ſich ihr ſonſt durch Verkleinerung der Dialektik entziehen, hat wohl keinen Zweifel.

3. Saz. Die Welt iſt, der Relation nach, die Wirkung einer Urſache, die nicht in der Welt ſelbſt oder mit der Welt einerlei iſt.

Beweis. Wolte man die Kette der Urſachen in's Unendliche fortlaufen laſſen, ſo gäbe

Aber ſollten die Metaphyſiker der alten Schulen daran ſo großen Anſtoß nehmen, daß es ſich der Mühe verlohnte, dieſe Theſen und Antitheſen ſehr zu urgiren? Der abſolute Skepticiſmus, der alle Philoſophie für nichts mehr als ein ſyſtematiſches Spiel der menſchlichen Vorſtellung hält, läßt es dabei gut ſeyn, daß der enorme Begriff einer Welt in das enge Menſchengehirn nicht paßt, und denkt, daß es der Fragen, welche keine Vernunft beantwortet, noch eine gute Zahl mehr giebt, als die kosmologiſchen viere. Der Leibnizianer aber hat etwas ganz andres, als ein Erſcheinungstotum, im Sinne, wenn er

von

gäbe es am Ende nur Wirkungen und überall keine Ursache; denn jede Ursache in der Welt ist im Verhältniß zu einer vorhergehenden Ursache immer nur Wirkung.

Nun

von seiner Monadenwelt philosophirt; und so bald man den Begriff eines Erscheinungstotums fahren läßt, treffen die antinomischen Beweise und Gegenbeweise nicht mehr zu. Dann heißt es: "Was ist zu urtheilen von der Welt als der Summe aller Dinge an sich, dem Substrat der Erscheinungen?" Freilich verlieren eben dann jene Fragen allen Sinn, weil die Vorstellung des Raums nicht intellectuirt werden darf. Daß dies aber nicht geschehen dürfe, das ist's, was der Leibnizianer nicht zugiebt. Was irgendwo ist, ist im Raume. Eine Welt, die nirgends ist, ist keine Welt. Die Vorstellung vom Raume, welche die transcendentalen Aesthetik festsetzt, ist also das einzige Mittel, den Kosmologen ihre Wissenschaft verdächtig zu machen.

Nun aber kan die Vernunft des vollendeten Begriffs einer Ursache so wenig überhoben seyn, daß sie selbst im Erfahrungsgebrauch eine Endursache voraussezt, woran sich nachher Alles als Wirkung schließt; und diese Endursache kan nicht die Welt selbst seyn, weil Alles in ihr zufällig ist, und die Endursache nothwendig seyn muß, um die lezte zu seyn.

Folglich ist die Welt Wirkung einer aufserweltlichen und lezten oder freien Ursache.

Gegensaz. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft in's Unendliche fort, und eine freie oder durch keine andere bedingte Ursache ist unmöglich.

Beweis. Wolte man die Möglichkeit einer unbedingten Ursache einräumen, so hiesse dies, die Vernunft durch sich selbst aufheben; denn alle Vernunfterkenntniß ist gebunden an das Gesez der Caussalität, kraft welcher jede

Ursache

Urſache zugleich als Wirkung gedacht werden muß.

Nun iſt die Möglichkeit der Vernunfterkenntniß dieſelbe, wenn ich eine Erſcheinung als Theil der Welt, und wenn ich die Reihe aller Erſcheinungen als Welt denke.

Folglich komme ich mit der Reihe der Urſachen nie zu Ende, und eine unbedingte oder freie Urſache iſt weder als erſtes Glied der Kette, noch als Nebenglied möglich.

Kritiſche Ausgleichung. Beiden Beweiſen liegt ein tranſcendentaler Misverſtand zum Grunde; denn der Begriff einer Urſache bleibt regulativ oder formal, auch wenn er zur Idee erhoben wird, und kan, ſo lange von Erſcheinungen die Rede iſt, nicht als geſeztes Object bezogen werden auf ein anderes Object (die Welt). Der Gegenbeweis aber wird falſch ſeyn, wenn das Object einer lezten Urſache nicht

mit

mit diesem Begriffe, sondern auf einem andern Wege, als intelligibles Object gegeben werden kan.

4. Saz. **Der Modalität nach liegt dem Zufälligen der Welt etwas unbedingt Nothwendiges, es sei nun ausser oder mit der Welt verbunden, zum Grunde.**

Beweis. Wäre Alles, was ist, zufällig, so müßte ich durch lauter zufällige Bestimmungen ein Etwas (eine Substanz) denken können.

Nun aber liegt in dem Begriffe von Etwas die Foderung, daß es übrig bleiben soll, wenn ich es von allem Zufälligen (den Erscheinungsprädicaten) entkleide; und das Zufällige ist mit dem Nichtbleibenden eins.

Folglich würde mit einer unbedingten Zufälligkeit alles Etwas in's Nichts hinabsinken, und es muß etwas Nothwendiges seyn, weil überhaupt Etwas ist.

Gegenſaz. Es exiſtirt überall nichts Nothwendiges, weder in noch auſſer der Welt.

Beweis. Wäre die Welt etwas Nothwendiges, ſo müßte ſie etwas Andres ſeyn, als das Totum der Erſcheinungen, deren weſentlicher Charakter in der Zufälligkeit beſteht; und dann wäre ſie nicht mehr die Welt.

Nun aber iſt die Welt nichts Andres, als ein Totum des Zufälligen, und das Zufällige allein iſt in der Zeit, der unerlaßlichen Erkenntnißbedingung, gedenkbar.

Folglich kan weder in oder mit der Welt, noch auſſer ihr in der Zeit ein nothwendiges Etwas gedacht werden.

Kritiſche Ausgleichung. Nothwendigkeit im unbedingten Sinn iſt nichts Andres, als eine Kategorie, zur Idee erhoben,

ben, alſo ein formaler oder regulativer Begriff, dem kein Object congruirt. Ein unbedingt nothwendiges Etwas in der Erſcheinungsreihe widerſpricht ſich, und der Beweis, daß es ſo ein Etwas gebe, hält ſich an den Misbrauch des Begriffs einer Subſtanz, als wenn dieſer an ſich ein Object wäre. Der Gegenbeweis aber wird falſch ſeyn, wenn ſich zum Formalbegriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein intelligibles Object, nicht mit dieſem Begriffe, ſondern auf einem andern Wege finden läßt.

Kritik aller ſpeculativen Theologie.

Wenn die ſpeculirende Vernunft ſich erſchöpft hat in der dialektiſchen Verarbeitung der beiden Begriffe Subject und Object (Seele und Welt), ſo bleibt ihr noch Eins übrig, beide Begriffe in der Form der Unbedingtheit zuſammenzuſezen zum Begriff eines Weſens,

das, erhaben über die Welt und als unbedingte Urſache alles Bedingten lebend und beſtehend nothwendig durch ſich ſelbſt, Urſubject und Urobject (Leben des Lebens und Weſen der Weſen) in Eins iſt.

Die Idee des Unbedingten realiſirt, dann über die Welt hinausgerükt oder hypoſtaſirt, und zugleich als Subject gedacht oder perſonificirt, giebt ein Ideal der reinen Vernunft.

So unvermeidlich die Vorſtellung von ſolch einem Ideal in der Vernunft entſtehen muß, und ſo ehrwürdig ſie in andrer Hinſicht iſt, ſo enthält doch die unvermeidliche Denkbarkeit noch nicht die Wirklichkeit, und um zu wiſſen, daß dem idealiſchen Vernunftobject ein wirkliches Object congruire, bedürfen wir mehr als den Begriff eines Ideals.

Nur Ein reines Vernunftideal iſt denkbar; denn die einfache Idee des Höchſten und Unbedingten

dingten zum einfachen und lebendigen Urwesen erhoben, ist das Aeusserste, was die reine Vernunft vermag.

So wenig der Beweis der unvermeidlichen Denkbarkeit ein Beweis des Daseyns heissen kan, so unmöglich ist auch ein Beweis des Nichtseyns eines Wesens, dessen Erkennbarkeit über die Begränzung unsrer Erkenntnißkraft hinausfällt.

Auch enthält das speculative Vernunftideal an sich noch nicht den vollendeten Begriff einer Gottheit; denn zu diesem gehört nothwendig die Vorstellung der höchsten Güte, von dem die Speculation, als solche, nichts weiß.

Nach der Regel der Kategorien kan die Speculation eigentlich nicht mehr als zwei Beweise der Existenz ihres Ideals versuchen, zu dem sich dann aus andern

Gründen noch ein dritter gesellt; denn da die mathematischen Kategorien bei einem transcendentalen Object keine Anwendung leiden, und Nothwendigkeit mit Existenz im Begriff des Wesens der Wesen zusammenfällt, so bleibt der Speculation, ausser der Nothwendigkeit nur die Kategorie der Caussalität übrig, ihre Beweise zu führen; und daran schließt sie einen eigentlich nicht metaphysischen Beweis aus dem Grundsaze der Zweckmäßigkeit und Ordnung.

Ontologisch schließt die Vernunft von der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines höchsten Wesens auf dessen Wirklichkeit, weil mit der Erfahrung auch der empirische Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen aufhört, und der Begriff eines Wesens der Wesen der Vernunft selbsteigen und unentbehrlich ist.

Kosmologisch schließt die Vernunft von der logischen Nothwendigkeit einer unbedingten

ten Ursache auf das Daseyn eines Objects, das dieser Idee congruirt.

Teleologisch oder physikotheologisch schließen wir von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Daseyn eines verständigen Urhebers dieser Ordnung und Zweckmäßigkeit.

Jeder dieser Schlüsse über eine dialektische Macht über die Vernunft aus, weil die Idee des Unbedingten die Basis aller Kategorien im Erfahrungsgebrauch ist; aber sie bleibt dennoch nur eine regulative Idee, die, man mag sie wenden nach welcher Seite man will, kein Object enthält, das ihr congruirte.

Die Idee von einem nothwendigen Wesen liegt dem Begriffe von einem Wesen überhaupt allerdings zum Grunde, aber immer nur als Idee, welche die Möglichkeit eines congruirenden Objects, nicht dessen Wirklich-

keit beweiſet; und der Saz: Es iſt ein nothwendiges Weſen, lehrt uns auch deswegen nichts, weil er analytiſch iſt; denn die mancherlei Worte Weſen, Subſtanz, Ding u. ſ. w. ſagen nichts aus, als was in dem bloß logiſchen Begriffe des Seyns ſchon enthalten iſt.

Die Idee von einer Grundurſache iſt, als Idee, der Vernunft unentbehrlich, giebt aber eben ſo wenig ein Object, wie die Idee der abſoluten Subſtanzialität; denn ſo wie die Kategorie der Urſache im Erfahrungsgebrauch eine Richtſchnur meiner Gedanken iſt, zu welcher die Erfahrung Objecte giebt, ſo iſt eben dieſe Kategorie, zur Idee erhoben, alſo hinausreichend über die Erfahrung, wenn gleich die Erfahrung ſich an ihr feſthält, ein leerer Begriff, der die Möglichkeit eines congruirenden tranſcendenten Objects aufſtellt, nicht aber deſſen Wirklichkeit.

Beide Ideen, die von einer Weltursache und die von einem absoluten Wesen, treffen logisch auf Einen Punkt zusammen; denn die lezte Ursache ist zugleich eine absolute und nothwendige Ursache. Aber es ist unlogisch, zu sagen, daß eine Ursache als Ursache (als Begriff) existire; und so fällt alle kosmologische Argumentation zulezt in die ontologische zurück und beruhet mit dieser auf dem Begriffe eines **Wesens**, der nichts weiter ist, als eine logisch-objective Ausdrückung der Kategorie des **Seyns**.

Von ganz anderem Charakter sind die teleologischen Argumentationen zum Beweise eines verständigen Urhebers der verständig eingerichteten Welt; denn diese halten sich nicht an eine leere Idee, sondern an eine empirische Schlußart, die der Menschenverstand oder die Urtheilskraft auf ihrem natürlichen Gange sich nicht nehmen läßt.

Will man aber dieſe empiriſche Schluß-art des Menſchenverſtandes ausgeben für eine ſpeculative und unwiderſprechliche Demonſtration, ſo vergißt man, daß die Urtheilskraft, welche von Ordnung auf Abſicht, von Zweckmäßigkeit auf Zwecke, unvermeidlich hindeutet, durch dies Hindeuten noch kein Object giebt; denn wenn ich in der Erfahrung mit gutem Grunde vom Daſeyn eines Hauſes auf das Daſeyn eines Baumeiſters ſchlieſſe, ſo iſt mir das Daſeyn andrer Baumeiſter ähnlicher Art, und zwar ſolcher, die Menſchen wie ich ſind, durch die Erfahrung ſelbſt gegeben; wenn ich aber aus dem Daſeyn der Natur, die ich, im Ganzen wenigſtens, nach meinen Zwecken eingerichtet finde, auf das Daſeyn eines Naturbaumeiſters ſchlieſſe, der dies Alles nach ſeinem Zwecke eingerichtet haben ſoll, ſo ſeze ich etwas voraus, was ich doch eben erſt durch jenen Schluß finden ſoll, nehmlich daß meine Zwecke mit den problematiſchen Zwecken

eines

eines unbekannten Baumeisters dieselben sind.

Gesezt aber auch, die teleologische Schlußart wäre bündig, so kan doch durch sie nicht gewiß ausgemacht werden, ob der Naturbaumeister Einer, oder ob ihrer mehrere um Einen Zweck einverstanden waren; eben so wenig, ob der Eine allmächtig, oder durch das Wesen der Weltmaterie beschränkt war; und überhaupt ist die Idee eines höchsten und absoluten Wesens im Begriff der Zweckmäßigkeit nicht zu finden.

So fallen denn alle Versuche der Vernunft, das Daseyn eines höchsten Wesens so zu beweisen, wie man das Daseyn eines Objects beweiset, dialektisch aus; und anders ließ es sich auch nicht erwarten, da die Analytik gelehrt hat, daß die Vernunft in sich den Begriff eines Objects nicht findet, daß Kategorien an sich nur leere Gedankenformen sind,

und

und daß mit den Sinneindrücken alles menſchliche Erkennen aufhört.

Aber wo das Erkennen aufhört, geht das Glauben an, und ohngeachtet eine ſpeculative Vernunfttheologie, die vom Erkennen ausgeht, etwas Unmögliches iſt, ſo wird dennoch die Vernunft durch ſich ſelbſt, auch ohne Hinſicht auf ein moraliſches Bedürfniß, dahin geleitet, ein höchſtes Ideal, wie ſie es als möglich erkennt, für wirklich anzunehmen, damit der empiriſche Vernunftgebrauch Einheit und Sicherheit gewinne.

Dogmatiſcher Atheiſmus iſt unvernünftig; denn wer das Daſeyn eines höchſten Weſens leugnet, behauptet einen Saz, der nicht nur über die Gränzen aller menſchlichen Erkenntniß hinausfällt, ſondern auch der Vernunft geradezu widerſpricht; denn unſer ganzes Denken leitet am Ende auf Grundurſachen, und jedes Urtheil über die Ordnung der Natur deutet auf verborgene Weisheit. Skepti-

Skeptiſcher Atheiſmus iſt nicht unvernünftig; denn er gründet ſich auf die Beſchränkung der menſchlichen Erkenntniß; aber er hält dem reinen Vernunftglauben nicht die Waage, wenn das Misvergnügen über vergebliches Ringen nach Einſicht aus der freien Seele verſchwindet, und moraliſches Bedürfniß in die Schaale der Ueberzeugung fällt. *)

Ueber-

*) Wenn man zwiſchen dem ſpeculativen (doctrinalen) Vernunftglauben und den Wahrſcheinlichkeitsbeweiſen der widerſtreitenden Schulen den freien Menſchenverſtand zum Richter aufſtellt, welchen Ausſpruch wird dieſer thun? Mit aller ſeiner Ontologie, Kosmologie und Teleologie kömmt der Metaphyſiker von der alten Schule am Ende nicht weiter, als zu dem Saze: Es iſt vernünftig, zu urtheilen, daß dieſe Welt das Werk einer höchſten Vernunft ſei. Dieſen Saz läßt die Kritik der reinen Vernunft unangefochten ſtehen.

Uebergang zur Kritik der praktiſchen Vernunft,

oder

Kritik des Begriffes der moraliſchen Freiheit.

Der Menſch iſt ſich einer Kraft bewußt, wenn er handeln will, ſich ſelbſt zu beſtimmen,

ſtehen. Aber warum iſt es vernünftig, ſo zu urtheilen? Weil, antwortet die alte Metaphyſik, das Gegentheil die Vernunft nicht befriedigt, und ihrem Gebrauche widerſpricht. Und auch dagegen wendet die Kritik der reinen Vernunft nichts ein. Wo iſt denn nun der Scheideweg der alten und neuen Lehre? Im Begriff des Erkennens und Beweiſens. Eine mit Ideen prangende Weisheit, die ſich das Recht anmaaßt, ein Object, das ſie doch ſelbſt unendlich und unbegreiflich nennt, zu erkennen und zu beurtheilen mit einer Zuverſichtlichkeit, als ob die Rede wäre von Speiſe

men, oder zwiſchen mehreren Handlungen zu wählen. Wenn

Speiſe und Trank, dieſe ihrer Ohnmacht überführen, das allein will die Kritik der reinen Vernunft. — Und was wollen die verdienſtvollen Männer, die, der alten Lehre in den Reſultaten getreu, zu menſchlich und zu beſcheiden ſind, ihr Vernünftig und Erwieſen für etwas mehr auszugeben, als für Höchſtvermuthlich oder So gut als apodictiſch gewiß? — Freilich können dieſe Männer, ſo lange nach ihrer Logik Vernunftobjecte beurtheilbar ſind wie Sinnenobjecte, nun und nimmer der Vernunftkritik als evidenter Beſchränkung unſres Wiſſens die Hand reichen. Wenn ihnen aber eine Philoſophie, die auf Evidenz dringt, kein Bedürfniß iſt, und es nur darauf ankömmt, ſich zu vertragen tragen um die lezten Reſultate, ſo kan ein freier Bekenner der Vernunftkritik, der ſo feſt wie vom Einmaleins überzeugt iſt von

der

Wenn man einem Menſchen, deſſen Ueberzeugung von keinem Syſtem weder angefochten,

der Wahrheit, daß jenſeit der Mauer des Sinnenreichs, in welchem wir arme chineſiſche Kleinkünſtler Steine ſammlen und Steine zerſtreuen, alles Erkennen für uns ein Ende hat, dennoch, ohne inconſequent zu ſeyn, den Lehrern einer beſcheidenen Naturreligion ſich weit traulicher nähern, als es der Erfinder der Vernunftkritik für thunlich zu halten ſcheint. Mag es ſeyn, daß ein höchſtes Vernunftobject nur eine Idee oder ein Ideal iſt. Mag immerhin der Schluß von Zwekmäßigkeit auf Zwek in ein Spiel der Urtheilskraft aufgelöſ't werden. Die Vernunft hat nun einmal ihr Ideal, und giebt es nicht auf! Die Urtheilskraft treibt nun einmal ihr Spiel ſo, daß Ueberzeugung, nur keine unbedingte, entſteht, ſo oft ſich der Geiſt verliert in der Bewunderung der Naturzwecke! Der doctrinale Glaube iſt das

lezte

ten noch erläutert iſt, die Frage vorlegt, ob er ſich einer Kraft bewußt ſei, unabhängig von allen Impulſen der Natur, alſo als tranſcendental freies Weſen, ſich zu beſtimmen zwiſchen zwei Handlungen, deren eine er für recht, die andre für unrecht erkennt; ſo antwortet er ohne Bedenken Ja.

Wenn ein Philoſoph dieſem Menſchen ſein Bewußtſeyn erläutern will dadurch, daß er ſagt, Freiheit ſei eine Kraft, vernünftigen Gründen, die aber durch vorhergehende Vorſtellungen eben ſo wohl wie jede Leidenſchaft determinirt ſind, zu gehorchen, ſo wird der Menſchen=

letzte Vernunftreſultat, und in dieſer Würde werden alle Vernünftigen ihm huldigen, wenn die Herrſchaft aller und jeder Theologie ihre völlige Endſchaft erreicht haben und in allen Welttheilen die vollendete Menſchlichkeit Einen Tempel bauen wird dem unbekannten Gott.

Menſchenverſtand antworten, daß dieß ein Wortſpiel ſei, nicht aber die Freiheit in ſeinem Bewußtſeyn bedeute.

Der Kritik der reinen Vernunft, die über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Vorſtellung die einzige Richterin iſt, kömmt es zu, die Möglichkeit der tranſcendentalen Willensfreiheit zu beſtimmen, damit deren Wirklichkeit geprüft werden könne von der Kritik der praktiſchen Vernunft.

Alle Argumente der Determiniſten oder Freiheitsleugner ſind von metaphyſiſcher, oder pſychologiſcher, oder theologiſcher Art.

Metaphyſiſch wird die Möglichkeit der abſoluten Willensfreiheit angefochten durch den Saz der Cauſſalität, kraft deſſen es unmöglich iſt, daß nicht jede Wirkung vorher beſtimmt ſei durch eine Urſache, alſo auch die menſchliche Vorſtellungskraft im kosmiſchen Nexus ſtehn müſſe mit andern Kräften.

Da

Da nun aber nach der transcendentalen Analytik die Gedankenformel des zureichenden Grundes nur die Beurtheilung der Erscheinungen angeht, keinesweges aber behauptet werden kan, daß intelligible Objecte in irgend einem Caussalitätsnexus stehen müssen; so verliert jenes metaphysische Argument alle Bedeutung, wenn von der Seele als einem intelligibeln Object, nicht als einer Erscheinung, die Rede ist *).

*) Man könte hinzusezen: Wie denn auch die alte Metaphysik eben so verfährt bei Bestimmung ihrer lezten Weltursache. Wenn es recht ist, die Caussalitätslinie nach Einer Direction zu ziehen und den lezten Punkt als unbedingte (freie) Ursach zu denken, warum soll ich diese Linie nicht nach so viel Seiten ziehen können, als es vernünftige Wesen giebt, und in jedem vernünftigen Wesen einen Endpunkt annehmen?

Trifftiger ſind die Argumente der Pſychologen, denen zugeſtanden werden muß, daß jede menſchliche Vorſtellung nach bekannten Geſezen bedingt iſt durch eine vorhergehende, und daß man deswegen jeder menſchlichen Handlung empiriſch auf den Grund kommen kan, wenn man den handelnden Menſchen zur Gnüge kennt.

Aber auch dieſe Argumente bedeuten nichts mehr, wenn man nur nicht, wie man denn dazu durchaus keine Befugniß hat, unter Vorſtellungen Selbſtmodificationen des denkenden Princips verſteht; denn indem jede Vorſtellung einen Zuſtand vorausſezt, wo wir uns afficirt oder paſſiv fühlten, und die Folgen dieſes paſſiven Zuſtandes (unſer **empiriſcher Charakter**, wozu namentlich das Temperament gehört) ſo gut wie Erſcheinungen unter dem Geſez der Cauſſalität ſtehen, ſo folgt daraus keinesweges, daß das denkende Prin-

cip

cip als intelligibles Object (seinem intelligiblen Charakter nach) nicht wirken könne auf die Reihe der Vorstellungen ohne deren empirischen Zusammenhang zu stören und ohne selbst in diesen Zusammenhang zu gehören.

Eben so wenig kann man daraus, daß alle menschlichen Handlungen im empirischen Charakter dem Triebe nach Wohlseyn unterworfen sind, die Folge ziehn, daß die Seele ihrem intelligiblen Charakter nach sich nicht nach einem andern, mit jenem Triebe nicht immer congruirenden, Gesetze bestimmen könne *).

 Die

*) Wer die Möglichkeit der absoluten Willensfreiheit für psychologisch unbegreiflich erklärt, ist gerade auf dem rechten Wege, sie zu denken in ihrer wahren Bedeutung. Das Intelligible kan nicht psychologisch begreiflich seyn; denn es ist erhaben über alle Kenntniß des empirischen Menschen-

Die theologiſche Speculation über die Freiheit hält ſich an Räthſel, die keine Vernunft löſen kan. Denn wenn Freiheit des Willens erwieſen iſt, ſo gehören ihre Folgen zur

Menſchencharakters; und Pſychologie iſt nichts mehr, als ſolch eine Kenntniß. — Uebrigens kann zur Verſtändigung der Parteien vielleicht ein einziges Wörtchen beitragen. Eine Kraft iſt determinirend (cauſſa ſufficiens) wenn ſie eine Handlung vollſtändig als Wirkung beſtimmt. Beſtimmt ſie aber die Wirkung nur zum Theil, ſo iſt ſie nur eine motivirende Kraft (cauſſa efficiens). Die Reihe der Vorſtellungen, empiriſch motivirt nach dem Geſez der Cauſſalität, macht den empiriſchen Charakter, und dies allein iſt es, was wir erkennen. Daraus aber folgt nicht, daß ein intelligibles freies Princip die Vorſtellungsreihe nicht auch motiviren oder auf ſie einwirken könne. Wenn dies folgte, dann allein wäre Determiniſmus unwiderlegbar.

zur beſten Welt, wenn wir gleich das Wie? nicht begreifen; und wenn Freiheit ein Geſchenk des Schöpfers iſt, ſo liegt im Begriff eines Geſchenks noch nicht der Begriff der Determination; und Schöpfung überhaupt iſt ein Begriff, der mit der Succeſſion der Erſcheinungsreihe, als ſolcher, unverträglich iſt, und im Verhältniß zu Dingen an ſich, dem Subſtrat der Erſcheinungen, kein Urtheil giebt, weil das Object nicht in die Reihe der Vorſtellungen paßt.

Es kömmt alſo nun darauf an, ob Willensfreiheit in uns erweislich ſei und ein Syſtem moraliſcher Wahrheit a priori gegründet werden könne oder nicht? Dieſe Frage ſoll die Kritik der praktiſchen Vernunft beantworten.

Kritik der reinen Vernunft.

Zweyter Theil.

Kritik der reinen praktiſchen Vernunft.

Einleitung.

Der Menſch iſt mehr, als ein erkennendes Weſen. Bald vom Impuls der Natur, bald vom Vernunftregeln geleitet, kan er, ein Individuum in ſeinem Bewußtſeyn, mitwirken auſſer ſich im Reiche der Cauſſalität, d. h. er kan handeln.

Jede menſchliche Handlung kan in Verbindung gedacht werden mit den Begriffen von Recht und Unrecht.

Die Art dieſer Verbindung zu beſtimmen, den Grund der Begriffe von Recht und Unrecht

recht aufzufinden, und die Vernunft zu prüfen in ihren Beziehungen auf menschliches Thun und Lassen, ist der Zweck der praktischen Vernunftkritik.

Bey dieser Prüfung muß sich's zeigen, ob es praktische (auf Thun und Lassen, nicht auf Erkennen sich beziehende) Wahrheit a priori giebt, d. h. ob Moral auf reiner Vernunft beruht.

Bei dieser Prüfung muß sich's weiter zeigen, ob die (praktische) Vernunft uns berechtigt zu praktischen Aussichten in eine intelligible Welt, die denn aber freilich gar etwas anders seyn müssen, als speculative Einsichten.

Und diese Prüfung hebt an mit einer Analytik nicht der Begriffe, sondern der Grundsäze, weil es vorausgesezt werden kan, daß jene in diesen, nicht diese in jenen

ihren lezten Grund haben; denn ein rein praktiſcher Vernunftſaz, nicht nur ein Begriff, gehört dazu, wenn die Vernunft a priori gebietend ſeyn ſoll, indem ein Gebot immer ein Saz iſt *).

Analy-

*) Aber wie? Wenn nun der Begriff von Pflicht eine praktiſche (gebietende) Idee wäre, die durch ſich ſelbſt beſtände und in praktiſcher Bedeutung zu einer beſtimmten empiriſchen Maxime ſich verhielte etwa ſo, wie die regulativen Ideen in theoretiſcher Bedeutung ſich zu Objecten überhaupt verhalten? — Wie? Wenn nun durch dieſen Begriff a priori nichts weiter geſchähe, als daß eine Maxime, die ſich zunächſt auf Sympathie gründet, legaliſirt oder zum Geſez erhoben würde? — Auf das Bewußtſeyn kömmt doch hier Alles an. Wie? Wenn nun Jemand ſagte: "Ich bin mir eines unbedingt gebietenden Princips bewußt, aber nicht eines ſynthetiſch-praktiſchen Sazes a priori!" — ? —

Analytik praktiſcher Grundſäze.

Praktiſch iſt ein Grundſaz, der uns lehrt, nicht was iſt und geſchieht, ſondern was geſchehen ſoll, und deswegen gebietend oder ein Geſez heißt.

Was wir in der Natur Geſeze nennen, iſt nichts mehr als Erkenntniß deſſen, was nach einer Regel geſchieht.

Was wir aber als handelnde Weſen in unſerm Bewußtſeyn für Geſez erkennen, iſt Befehl deſſen was geſchehen ſoll in Beziehung auf Gehorſam oder Ungehorſam.

In der Natur haben die Begriffe von Gehorſam und Ungehorſam keinen Sinn; denn ſie beziehen ſich im Bewußtſeyn direct auf Freiheit.

Ein gebietender Grundſaz kan alſo nur ein ſolcher ſeyn, deſſen Ausführung durch kein Naturgeſez bedingt, alſo allein durch abſolute Willensfreiheit möglich iſt.

Wenn

Wenn also Willensfreiheit in absoluter Bedeutung ein empirischer Selbstbetrug ist, so müssen vor den Augen der Vernunftkritik die Begriffe von Gesez, Gebot, Recht, Pflicht und alle andre, die dahin gehören, die Bedeutung verlieren, welche ihnen der Verstand in Beziehung auf absolute Freiheit im Bewußtseyn beilegt.

Wenn aber das Bewußtseyn, der lezte Grund aller Wahrheit, den Unterschied zwischen Pflicht und Vortheil, Gesez und Regel, nicht aufgiebt, und die Kritik der reinen Vernunft die logische Möglichkeit einer absoluten Willensfreiheit entschieden hat, so verliert der Begriff von Selbstbetrug hier alle Bedeutung.

Eine Stimme im Innersten des Bewußtseyns gebietet uns, zu thun, was unsre Pflicht ist, und der Verstand sucht dies

Gebot

Gebot zu verdeutlichen und auszudrücken in Form einer Handlungsregel oder Maxime.

Diese Maxime, die der Verstand auszudrücken bemüht ist, muß, wenn sie den Forderungen des praktischen Bewußtseyns genügen soll, unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben; denn sie soll uns verdeutlichen, was Recht ist; und es giebt durchaus keinen Fall, wo wir billigen könten, daß ein Mensch unrecht thäte.

Eben so wenig erlaubt es die Vernunft, wenn wir eingesehen haben, daß eine Handlung unrecht ist, in praktischer Beziehung noch die Frage aufzuwerfen, warum wir denn nicht thun sollen, was unrecht ist.

Der Charakter des Unbedingten muß also der Maxime, die der Verstand für das höchste praktische Gebot oder für einen kategorischen Imperativ auszugeben befugt ist, nothwendig eigen seyn.

Daraus

Daraus folgt weiter, daß keine Erfahrungsmaxime den kategoriſchen Imperativ enthalten kan; denn der Charakter des Unbedingten iſt mit der Erfahrung unverträglich.

Alle Maximen der Luſt und Unluſt, oder die Regeln der ſogenannten Glükſeligkeitsmoral, enthalten nicht den kategoriſchen Imperativ; denn das Bewußtſeyn läßt ſich nicht abfinden mit der Lehre, daß wahre Klugheit oder ſogenannte Weisheit mit Moralität eins ſei; und wenn die Maxime der Luſt und Unluſt ſo verfeinert wird, daß ſie uns unſer eignes Wohl im Wohl des Ganzen finden lehren ſoll, ſo iſt ſie ſogar erfahrungswidrig; denn die Erfahrung lehrt, daß die Wenigen in dieſer Welt, die ihr Wohl nur im Wohl des Ganzen ſuchen, wahrhaftig nicht die Glücklichſten ſind *).

Morali-

*) Wenn die Kunſt, ſtets fröhlich zu ſeyn, ein Handwerk wäre, das Jedermann lernen könte,

Moraliſches Gefühl iſt kein leeres Wort; denn indem wir eine Neigung pflichtmäßig unterdrücken, wirkt das gebietende Princip in uns auf die Empfindung; aber in der Empfindung, als ſolcher, findet ſich das gebietende Princip nicht; und wenn ſich ja in unſrer Natur ein beſondrer Impuls des Wohlwollens fände, ſo würden wir dieſen im Bewußtſeyn immer

könte, ſo verdiente ſie allerdings, Jedermann angeprieſen zu werden. Aber ſie iſt Kunſt im eigentlichen Verſtande. Sie auszuüben, wird ein eignes Talent erfodert, und zwar ein Temperamentstalent, das durch kein Studium erſezt werden kan. Deswegen kömmt denn auch bei den meiſten Verſuchen der Menſchen, ſich glüklich zu machen, nichts beſſers heraus, als bei dem Versmachen derer, denen es an Dichtertalent gebricht. Die Form wird nachgeſtümpert, aber nicht, was nicht nachgeſtümpert werden kan, innige Lebendigkeit und Wahrheit.

immer unterſcheiden von dem, was unbedingte Pflicht iſt, alſo ohne Rükſicht auf irgend einen Impuls geboten wird.

Am nächſten tritt den Foderungen eines moraliſchen Imperativs die Maxime der Vervolkommnung. Aber der Begriff der Volkommenheit iſt an ſich nur eine ſpeculative und regulative Idee, die, als ſolche, kein Gebot enthält, folglich, wenn ſie mit einem Gebote congruirt, in Beziehung auf ein gebietendes Princip einen neuen Character erhalten hat.

Alle genannten Maximen, ſelbſt die Volkommenheitsmaxime, wenn ſie auf etwas anders als auf ein noch zu findendes reines Moralprincip bezogen wird, haben das Aehnliche, daß ſie insgeſammt ausgehen von der Materie des Willens, d. i. daß ſie die Veränderungen, welche in der Erſcheinungs = und Empfindungswelt auf unſre Handlungen folgen,

gen, zur Richtschnur der Handlungen machen, wobei denn freilich kein allgemein und unbedingt gebietendes Gesez gefunden werden kan, indem in der Erfahrung weder absolute Allgemeinheit noch Nothwendigkeit sich findet.

Soll also das gebietende Princip in uns volle Gültigkeit haben, so muß es bestimmbar seyn durch sich selbst, unabhängig von seinen Folgen in der Erscheinungswelt, wenn gleich mit diesen, wie Form mit der Materie, congruirend; d. h. der kategorische Imperativ muß in sich nur formal seyn.

Solch ein Imperativ, der allgemein gebietend ist, gar keine empirische Bedingungen enthält und die Materie des Willens, die Erscheinungsfolge, unberührt läßt, lautet so: "Handle, wie du wollen kanst, daß Jedermann handle!" oder: "Folge einer Maxime, von der du wollen kanst,

daß ſie zum Princip einer allgemeinen Geſezgebung werde. *) Mit

*) Beſtimmter, vollſtändiger und philoſophiſch-ſchöner, als dieſe Formel des Pflichtgeſezes, möchte wohl keine möglich ſeyn, weil keine andre Ausdrückung für die höchſte prakti-Allgemeinheit möglich iſt. Aber folgt daraus, daß ſie, als Formel, a priori beſteht? Die große That der Kritik der praktiſchen Vernunft iſt: Bewieſen zu haben, daß der kategoriſche Imperativ, das gebietende Princip, das ſich in uns apodictiſch ankündigt, aus keiner Maxime der Luſt und Unluſt hergeleitet werden könne, woraus denn folgt, daß wir ſchuldig ſind, zu thun, was recht iſt, einzig und allein, weil es recht iſt. Aber daß ein kategoriſcher Imperativ und ein praktiſcher Grundſaz a priori eins ſei, läßt ſich auch dies beweiſen? Kan nicht die Formel: "Handle, wie du wollen kanſt" u. ſ. w. eine urſprünglich abſtrahirte und nachher ſubjectiv veredelte Formel ſeyn?

Mit dieſem Imperativ, der auf eine weiter nicht erklärliche Art als ein reines Ver-

ſeyn? Keinen Zweifel hat es, daß der kategoriſche Imperativ weiter geht, als irgend eine Erfahrungsregel gehen kan; denn er betrifft mein Verhältniß zur wahrhaftigen Moralität Andrer nicht minder, als mein Verhältniß zu ihrem Wohlſeyn. Aber gewiß iſt es doch auch, daß der Begriff von Moralität zu nichts wird, wenn ich ein vernünftiges Weſen denke auſſer Verbindung mit andern vernünftigen Weſen. Läßt ſich nun beweiſen, daß wir den Begriff von einem auſſer uns exiſtirenden vernünftigen Weſen haben würden, wenn uns nicht die Erfahrung Menſchen kennen gelehrt hätte? Läßt ſich aber dies nicht beweiſen, ſo iſt auch nicht einzuſehen, wie wir den Begriff von dem, was Andre wollen, anders erhalten können, als empiriſch durch Imagination und Sympathie; und wenn ich Weſen auſſer mir einen

nunftfactum im Bewußtſeyn durch ſich ſelbſt beſteht, hängt die Wirklichkeit der moraliſchen Willensfreiheit, deren logiſche Möglichkeit ſpeculativ erwieſen worden iſt, praktiſch zuſammen.

Indem

reinen Vernunftwillen zuſchreibe, ſo geſchähe dann dies doch immer nur hypothetiſch; denn wie ſoll ich den intelligiblen Charakter, den Grund der Moralität, in einem Andern erkennen, da ich ihn nicht einmal in mir ſelbſt erkennen kan, und nur ſubiectiv in meinem Bewußtſeyn für wahr halte? So bleibt denn, um das Pflichtgeſez als Formel a priori zu beweiſen, nur der einzige Weg übrig, daß man den Willen andrer vernünftiger Weſen als poſtulirt annimmt. Aber iſt ſolch ein Poſtulat erweislich, wenn ohne deſſen Beihülfe das Pflichtgeſez zur Genugthuung des Bewußtſeyns erklärt werden kan?" Und dies kan geſchehen, ſobald man annimmt, daß dasjenige, was wirklich a priori beſteht, der kategoriſche

Indem das reine Pflichtgeſez gebietend zu uns ſpricht, entdekt es uns zugleich in unſerm Bewußtſeyn eine Kraft des freien Gehorſams als Selbſtcauſſalität, unabhängig von allen Naturcauſſalitäten, und dieſe Selbſtcauſſalität nur in moraliſcher Beziehung auf das Pflichtgeſez.

riſche Imperativ oder das Pflichtprincip, ein einfaches Princip ſei, das nichts weiter (aber damit auch Alles) thut, als, wenn der Verſtand aus dem Stoff der Imagination und Sympathie die höchſte Maxime vom Wohlſeyn Andrer gefunden, und das Bewußtſeyn ihr ſubjectiv (alſo in Beziehung auf Andre immer nur hypothetiſch) den Charakter der reinen Güte zugeſellt hat, im Bewußtſeyn gebietet: Du ſollſt dieſer Maxime folgen. Dies einfache Princip könte dann formal heiſſen, aber nicht die vollendete Maxime. Daraus laſſen ſich noch mancherlei Folgen ziehen, die das Syſtem der praktiſchen Vernunftkritik betreffen.

Eben so, wie die Erkenntniß der Freiheit uns gegeben ist mit dem Pflichtgeseze, ist die praktische Möglichkeit eines Pflichtgesezes mit dem Bewußtseyn der Freiheit gegeben; d. h. wir könten ohne das Bewußtseyn eines freien Gehorsams den Begriff von Pflicht in absoluter Bedeutung gar nicht haben.

Da im Naturnexus aller unsrer Vorstellungen (psychologisch) der Saz des zureichenden Grundes ohne Ausnahme gilt, so beweiset das Daseyn der moralischen Willensfreiheit, deren wir uns als unabhängig von jenem Saze bewußt sind, den intelligiblen (nicht psychologischen) Charakter der Vernunft.

Da sich aber das Intelligible in uns aller Erkenntniß entzieht, weil nur das Empirische in die Kategorienregel paßt, so ist nicht nur eine Erklärung der Freiheit in intelligibler Rükſicht unmöglich, sondern es ist auch kein Mensch im Stande, den Grad seiner Moralität

lität, das intelligible Resultat der freien Erfüllung des Pflichtgesezes, zu erkennen.

Und so ist die (praktische) Vernunft autonomisch oder unbedingt gesezgebend durch sich selbst, aber in dieser ihrer kategorischen Machtvollkommenheit unerforschlich.

So wird denn auch in praktisch-empirischer Rükſicht begreiflich, warum der Ungehorsam gegen das Pflichtgesez Empfindungen der Schuld und Strafwürdigkeit nach sich zieht, die ganz etwas andres sind, als jedes Misvergnügen über natürliche Schwäche oder fehlgeschlagene Erwartung; denn Empfindungen, die entstehen durch die Einwirkung des intelligiblen Charakters auf den empirischen, müssen das Gepräge ihrer höhern Abkunft tragen. *)

*) Aber auch hier entscheidet einzig und allein das Bewußtseyn. Denn wenn man disputiren

Analytik praktiſcher Begriffe von Objecten.

Alle Moralität iſt gegründet im Bewußtſeyn (der praktiſchen Vernunft), und das Bewußtſeyn, als ſolches, enthält keine Vorſtellung von einem Objecte.

Aber der Verſtand kan den Begriff des kategoriſchen Imperativs auf unſre Handlungen anwenden, ihn in dieſer Anwendung analyſiren, und ſo jede Handlung, inſofern die freie Moralität Theil daran hat, als reines Vernunftobject denken. Die

tiren will über die Möglichkeit der Gefühle von Schuld und Strafwürdigkeit und ſelbſt des Begriffes von Pflicht ohne Freiheit, ſo iſt der Streit nicht zu Ende zu bringen. Mit ein wenig Imagination und Sympathie lieſſe ſich, wenn das Bewußtſeyn nicht dagegen proteſtirte, alle Moralität ganz bequem auf eine ſchöne Illuſion zurükführen. Man ſehe nur das bekannte Buch von Adam Smith über die moraliſchen Gefühle.

Die freie Moralität hat an einer Handlung nur so weit Theil, als diese Handlung dem reinen moralischen Gebote gemäß oder nicht gemäß ist, und so giebt es nur zwei praktisch-objective Begriffe, Gut und Böse.

Das Gute und Böse, als praktisches Object gedacht, wird dadurch nicht zum speculativen Object, d. h. es ist kein Ding für unsre Erkenntniß, sondern es sezt Erkenntniß, und zwar unsrer Handlungen, voraus, um diese durch ein intelligibles Prädicat zu der Würde praktischer Objecte zu erhöhen.

Wendet der Verstand nach seiner Kategorienregel die Begriffe des Guten und Bösen auf Handlungen an, so darf er dabei nie die Kategorie der Caussalität fahren lassen; denn der absolute und intelligible Uranfang einer Handlung im Bewußtseyn ist dasjenige, was einzig und allein ihren praktischen Werth bestimmt.

So fern aber der intelligible Charakter einer Handlung (als Resultat der Selbstcaussalität) unzertrennlich ist vom empirischen Charakter (als Resultat der Naturcaussalität der Triebe und Neigungen), kan der Verstand nach seiner reinen Synthesis Handlungen praktisch beurtheilen.

So vermag also der Verstand jede Kategorie auszudrücken in praktischer Beziehung, und die so ausgedrükten Kategorien können Kategorien der Freiheit heissen.

Auf diesem Wege erhalten wir folgende praktischen Begriffe:

Der Quantität nach: Willensmeinungen (individuell), Vorschriften (comparativ allgemein) und Geseze (absolut allgemein);

Der Qualität nach: Begehungsregeln (affirmativ), Unterlassungsregeln (negativ) und Ausnahmen (limitirend);

Der

Der Relation nach: Praktiſche Perſönlichkeit (kategoriſch oder ſubſtantiell), Praktiſcher Zuſtand (hypothetiſch, oder in Beziehung auf die empiriſchen Folger der Selbſtcauſſalität) und Praktiſcher Wechſelbezug aller vernünftigen Weſen (disjunctiv, oder in Beziehung auf ein allgemeines Reich praktiſcher Zwecke);

Der Modalität nach: Das Erlaubte (problematiſch oder moraliſch-thunlich), das Pflichtmäßige (aſſertoriſch, in der Erfahrung) und das Abſolut-Pflichtmäßige (apodictiſch und unbedingt). *) Da

*) Sollte nicht in dieſer Tafel die Rubrik Das Erlaubte richtiger bezeichnet werden: Das Verzeihliche? — Und iſt nicht dieſe ganze Tafel, ſo viel Ehre ſie auch dem Geiſt ihres Erfinders macht, im Grunde nur dem Logiker wichtig? Iſt es der freien Sittlichkeit überhaupt zu wünſchen, daß im praktiſchen Gebrauche

Da bei allen praktiſchen Urtheilen von keiner Erkenntniß die Rede iſt, ſo kan auch keine Subſumtion unter reine Erkenntnißbilder oder Schemate ſtatt finden, und der Urtheilskraft bleibt kein Geſchäft übrig, als die Handlungen des empiriſchen Charakters, als Naturgeſeze, pſychologiſch vom Verſtande ſchon in der Kategorienregel aufgefaßt, zu ſubſumiren unter die aus dem reinen praktiſchen Vernunftgeſez abgeleiteten Ideen. Dies Verfahren der praktiſchen Vernunft kan eine Typik und die Summe aller praktiſchen Ideen als a priori formal congruirend mit den menſchlichen Neigun-

das caſuiſtiſche Analyſiren der menſchlichen Handlungen zur Gewohnheit werde? Iſt moraliſche Aengſtlichkeit, die unvermeidliche Folge einer ſolchen Gewohnheit, etwas Gutes? Iſt nicht eine gewiſſe ſchöne Unbefangenheit ein wahrhaftiges Merkzeichen ſicherer und inniger Charaktergüte? —

Neigungen, wie Anschauungen mit dem reinen Schema der Zeit, ein praktischer Typus heissen.

Selbstmotiv oder Triebfeder der praktischen Vernunft.

Einsichten sind vollendet, wenn sie den Gesezen der Anschauungs- und Denkkraft zur Gnüge gemäß sind; aber bei Handlungen bleibt noch die Frage übrig: "Warum soll ich denn etwas thun oder unterlassen?"

Auf diese Frage darf in moralischer Beziehung keine andre Antwort gegeben werden, als: "Weil es recht ist;" denn der kategorische Imperativ gebietet unbedingt und ohne alle Rükſicht.

Aus-

Ausgeschlossen werden muß also von einer Handlung, die für vollkommen gut gelten soll, auch die Rükſicht auf ein belohnendes Selbſtgefühl, ſo wie überhaupt alle Beziehung auf Schmerz oder Freude. *)

Daraus aber folgt nicht, daß die freie Unterwerfung unter das reine Vernunftgeſez in unſerm empiriſchen Charakter nicht eine Empfindung erregen könne, die eine Art von Hoheit hat.

Solch

*) Iſt es wirklich ein Einwurf gegen die Reinheit des Pflichtgeſezes, wenn man behauptet, es ſei unmöglich, daß der Menſch ſich ganz und gar losreiſſe von der Rükſicht auf Freude und Schmerz. Zugegeben, daß keine menſchliche Handlung moraliſch-rein ſei, ſo ſagt uns doch das Bewußtſeyn, daß eine Handlung nur inſofern gut iſt, als ſie moraliſch-rein iſt. Und ſagt dies nicht genug? —

Solch eine Empfindung findet ſich wirklich in uns; eine unbegränzte Hochachtung für das reine Vernunftgeſez, die ſich reflectirt auf jede gute Handlung und auf jeden guten Charakter nach dem vermuthlichen Grade ſeiner Güte.

Dennoch darf auch dies wirklich moraliſche Gefühl der Selbſtachtung nicht Motiv einer Handlung ſeyn, die für eigentlich gut gelten ſoll; und es wird auch dem Menſchen nur unter der Bedingung zu Theil, daß er es nicht geſucht hat.

Auch Liebe, wenn ſie etwas anders bedeutet als das Gemüthsreſultat der unbedingten Unterwerfung unter das reine Vernunftgeſez, kan für kein Moralprincip gelten. *)

Aber

*) Wenn man dem Syſtem der Kritik der praktiſchen Vernunft einen gegründeten Vorwurf machen kan, ſo möchte es wohl

der

Aber ſo wenig das reine Moralprincip ſich auf etwas Andres, als auf ſich ſelbſt, bezieht, ſo

der ſeyn, daß ſie, nicht zufrieden, die Würde der Moralität gerettet und das reine Pflichtgeſez geſchieden zu haben von jedem fremdartigen Zuſaz, die untadelichen Motive der Freude und der Liebe zur Sinnlichkeit herabwürdigt und ſie in dieſem Kleide dem Moralprincip entgegenſtellt Es iſt betrübt zu ſehen, wie ſo manche gutwillige Gemüther dies ſo aufnehmen, als verlangte die Sittenlehre von ihnen, allen Wallungen der Herzlichkeit ein Ende zu machen, um die Vernunft in den Beſiz einer bleibenden Autokratie zu ſezen. Was iſt denn Freude? Was iſt denn Liebe? Gehören nicht beide meinem eigentlichen Weſen (nicht den Organen, wodurch ſich mein Ich äuſſert) ſo gewiß zu, als meine Vernunft? — Freude, Liebe und Moralität ſind drei gleich unbegreifliche Directionslinien des Selbſtbeſtandes

ſo liegt doch in ihm, als dem lezten Grunde aller Würde, auch die Würdigkeit, glüklich zu ſeyn, und der kategoriſche Imperativ kan daher auch ſo ausgedrükt werden: "Handle ſo, daß

ſtandes meiner vernünftig-lebendigen Exiſtenz; durchaus verſchieden jede von der andern, und doch alle drei wundervoll vereinigt in den unerforſchlichen Tiefen meines Weſens. Liebe, durchaus etwas andres als Freude, und durchaus unrichtig verwechſelt mit Sympathie, einer Modification der Freude, hat ihren Adel zwar nicht, ſo wie das Pflichtgeſez, in dieſer unbegränzten Würde, weil ſie nicht frei iſt, aber doch einen hohen und herrlichen Adel wodurch ſie ſich der Moralität nähert. Freude iſt das erſte Schwungrad unſrer Exiſtenz; Liebe das erſte Band der Vereinigung im Reiche der Menſchlichkeit; Moralität der Gipfel der Hoheit vernünftiger Weſen im Reiche der Zwecke.

daß du (aber ohne durch dein Handeln auf Glük zu zielen, verdienst, glüklich zu seyn."

Praktische Dialektik oder Beziehung praktischer Grundsäze auf intelligible Objecte.

Da die Vernunft im praktischen und speculativen Gebrauch eine und dieselbe Vernunft ist, so muß die Idee des Nothwendigen und Unbedingten auf's Praktische sich beziehen.

Praktische Freiheit, das Pflichtgesez und alle daraus abgeleiteten Begriffe, sind reine Vernunftbegriffe oder Ideen, welche direct nichts ausdrücken, als Geseze für den subjectiven Willen.

Die einzige objective praktische Idee ist das Gute (mit dem Correlat des Bösen) in empirischer Beziehung, und über diese erweitert,

tert, vollendet, und durch den Charakter der Totalität gedacht, das höchste Gut.

Das höchste Gut ist ein intelligibles (in unsre Erfahrungs- und Erkenntnißregel nicht passendes) Object, nicht einerlei mit dem Pflichtgesez, das eine intelligibel-subjective Vorschrift, und auch nicht einerlei mit der Moralität, die eine intelligibel-subjective Würde ausdrükt.

Da Moralität keine Absicht, wohl aber einen gegründeten und unvermeidlichen Anspruch auf Wohlseyn enthält, so widerspricht der Idee des höchsten Gutes ein Zustand, wo Glük und Moralität einander aufhalten und bestreiten, wie es in diesem Menschenleben nur zu oft der Fall ist.

Dennoch verlangt der kategorische Imperativ in Beziehung auf Objecte, daß wir die Idee des höchsten Gutes realisiren sollen,

welches im Zuſtande der menſchlichen Beſchränktheit unmöglich iſt.

Die Vernunft enthält alſo eine **praktiſche Antinomie**, indem ſie gebietet, etwas zu thun, was ſie in dieſem Menſchenleben und dieſer Sinnenwelt für unthunlich erkennt. *).

Jede Vernunftantinomie muß aufgelöſ't werden können; denn die Vernunft iſt ihrem innerſten Weſen nach **Eins**; alles Wiſſen und Glauben wird in ihr **vollendet** durch Einheit; und dieſe Vollendung iſt abſolutes **Vernunftbedürfniß**.

Das Vernunftbedürfniß der Wahrheitsvollendung kan, eben weil Einheit erreicht werden

*) Aber wenn nun die Vernunft nichts weiter verlangte, als daß Jeder nach ſeinen Kräften das höchſte Gut realiſiren ſoll, wo bleibt denn die Antinomie? Und verlangt die Vernunft jemals mehr?

werden soll, im speculativen und praktischen Vernunftgebrauche sich nicht widersprechen; wohl aber kan es im praktischen Gebrauche weiter gehen, als im speculativen, weil das Bewußtseyn unsrer moralischen Persönlichkeit der lezte Grund von jedem Interesse ist, und die praktische Vernunft daher vor der speculativen den Vorrang oder das **Primat** hat.

Wenn also dem praktischen Vernunftbedürfnisse ein speculativer, als solcher nicht erweislicher, Grundsaz unentbehrlich ist, so wird dieser Grundsaz von der Vernunft praktisch (ohne alle Ansprüche auf Einsicht) bewiesen oder **postulirt**.

Das unbedingte Anerkennen eines **Postulats** (wegen seiner praktischen Nothwendigkeit unbedingt geltenden Grundsazes) ist **vernünftig-praktischer Glaube**.

Vernünftig-praktiſcher Glaube iſt keine Selbſttäuſchung, weil er ſeinen Grund hat in den Tiefen der Vernunft, des lezten Kriteriums aller und jeder Täuſchung, und auch keine Hypotheſe, weil er unbedingt gilt und auf keine Einſicht Anſpruch macht.

Nur durch ſolch einen Glauben läßt ſich die praktiſche Vernunftantinomie löſen und die Einheit aller Wahrheit vollenden; denn da in dieſer Sinnenwelt die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität und die Erreichung des höchſten Gutes unmöglich iſt, ſo poſtulirt die Vernunft eine Ausſicht (aber nicht Einſicht) in eine intelligible Welt, deren wirkliches Daſeyn keine Speculation zu erweiſen vermag.

Nur zweierlei wird erfodert, die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität zu denken, ein Weſen, das ſie möglich macht, und ein Fortdauren unſrer ſelbſt in einer andern

dern Welt, um das, was in dieser Sinnenwelt unmöglich ist, zu erleben.

Es giebt also nicht mehr als zwei praktische Vernunftpostulate, die vollständig ausgedrükt so lauten:

Erstes Postulat. Da das Pflichtgesez ohne Bedingung verlangt, daß unser Wille ihm vollkommen adäquat, und dadurch das höchste Gut realisirt werden soll, dieses aber in einer Welt, wo das Glük das erste Wort führt, unmöglich ist, und jenes nicht minder einen Zustand (der Heiligkeit) voraussezt, dem wir uns in diesem Sinnenleben nur nähern können, ohne ihn jemals zu erreichen, so folgt (praktisch): Es muß zur Fortsezung des Progresses zum großen Ziele der praktischen Vernunft einen praktisch persönlichen Zustand für uns geben, der über dies Sinnenleben hinausreicht.

Zweites Postulat. Da das Pflichtgesez mit Rükſicht auf Glükſeligkeit ſich nicht verträgt, gleichwohl aber die Vernunft zur Vollendung des höchſten Gutes eine vollkommene Harmonie zwiſchen Glük und Moralität verlangt, und praktiſch auf deren Realiſirung dringt, wozu jedem beſchränkten Weſen die Kräfte fehlen, ſo folgt (praktiſch): Es muß einen Herrn der Natur geben, der das, was die Natur und der Menſch nicht vermag, und was doch die Vernunft als nothwendig verlangt, durch ſich ſelbſt (alſo als Schöpfer), zwekmäßig (alſo als oberſte Intelligenz) und dem Begriffe des höchſten Gutes gemäß (alſo als als moraliſch vollendetes oder heiliges Weſen) hervorbringt, und, das ſpeculative Vernunftideal realiſirend, als Gottheit von uns verehrt wird.

So giebt die beschlossene Kritik der reinen Vernunft dem moralischen Menschen wieder, was sie dem wißbegierigen nahm, gründet nicht die Moralität auf Religion, sondern die Möglichkeit einer vernünftigen Religion auf die Moralität, und beweiset, daß man das höchste Wesen durch gar nichts ehren kan, als durch Rechtthun. *)

---

*) Und hier noch ein aufrichtiges Wort zum Beschlusse. Die speculative Religion verlohr ihren Credit unter den Prüfern, weil sie sich unter dem überschwenglichen Nomen einer Gotteskunde (Theologie) vermaß, ein unendliches Wesen zu erkennen, dessen Möglichkeit alle Vorstellungskrafte armer endlicher Wesen erschöpft, und doch unbegreiflich bleibt. Soll die moralische Religion nicht dasselbe Schikſal erleben, so kan sie nicht behutsam genug

genug eingeleitet, nicht beſcheiden genug dem ſpeculativen Dogmatiſmus näher gerükt werden. Bedeutend bleibt freilich der Unterſchied zwiſchen einem ſpeculativen Beweiſe, der uns Einſicht bietet, und einem praktiſchen, der Glauben poſtulirt. Aber wenn die Poſtulation ſo weit geht, daß ſie, nicht zufrieden, den überſchwenglichen Begriff einer allgütigen Intelligenz als praktiſch unentbehrlich aufgeſtellt zu haben, dieſen Begriff zu analyſiren anfängt, und die in der alten Dogmatik gezählten Gottseigenſchaften — welch ein Wort im Munde eines Menſchen! — praktiſch nachzählen will, dann wird ſie aus Religion wieder, wenn auch nur in praktiſcher Bedeutung, zur Theologie, und macht mistrauiſch gegen ihre Gründung. Ferner. Die Idee des höchſten Gutes iſt gewiß die höchſte, deren die Vernunft ſich erfreut. Der Widerſpruch zwiſchen Glük und Würdigkeit, glüklich zu ſeyn,

iſt

iſt gewiß unter allen möglichen Widerſprüchen in dieſer unbegreiflichen Welt der härteſte. Aber wenn das verborgene Pflichtprincip in uns gebietet, zu thun, was recht iſt, ohne uns jemals ein Warum? zu erlauben, liegt in dieſem unbedingten Gebote die Foderung, daß wir nicht nur gehorchen, ſondern auch, was wir durchaus nicht können, die Ausgleichung des Glüks mit der Moralität beſorgen ſollen? Ferner. Das Gute und das Böſe ſind praktiſch-objective Vernunftbegriffe; aber ſie haben doch nur in Beziehung auf Handlungen eine Bedeutung, und ſind in ſich keine Objecte. Was iſt denn nun der Vernunftbegriff eines höchſten Gutes mehr, als die regulative Idee der Totalität angewandt auf eine praktiſche Idee, die zwar objectiv, aber kein Object, d. i. nichts mehr als ſelbſt praktiſch regulativ iſt? Sonach iſt das praktiſche Vernunftideal von dem ſpeculativen nur in der

Anwendung verſchieden. Jenes regulirt Einſichten; dieſes Handlungen. Jenes gehört zur Vorſtellung einer Welt überhaupt; dieſes, zur Vorſtellung einer moraliſchen Welt. Beide aber deuten nur auf ein congruirendes Object, und geben keins. Ferner. Religioſität iſt nun einmal Menſchenbedürfniß, und Glaube da, wo vom Unendlichen die Rede iſt, dem Menſchen geziemender, als Anſprüche auf Einſicht. Aber praktiſcher Glaube kan doch deswegen, weil er ehrwürdiger iſt, als der ſpeculative, nicht für ſicherer gelten. Wird nicht die ganze Intenſität dieſes Glaubens beſtimmt durch die Intenſität der guten Geſinnung? Und iſt die Geſinnung des ſchwachen Menſchengeſchöpfs ihrem reinen Gehalte nach nicht bald ſchlimmer, bald beſſer? Schwankt nun der Grund, ſo muß doch gewiß das Gebäude mitſchwanken, das darauf erbauet iſt. — Was folgt aus allen dieſen Argumenten, wenn

ſie

ſie richtig ſind? Religion iſt das lezte Reſultat der ganzen Vernunft, gegründet nicht auf eine praktiſche Antinomie, ſondern auf die unbegreifliche Direction unſrer ganzen Vorſtellungskraft zum Höchſten, Vollendeten und Unendlichen. Dem Weſen, das den Begriff einer Welt faſſen kan, iſt dieſer gewaltige Begriff zu klein. Das lezte Vernunftreſultat in ein tiefwogendes Grundgefühl aufgelöſ't, ſagt uns täglich, daß wir nicht ſind, was wir ſeyn ſollen, nicht finden, was wir zu ſuchen nicht umhin können, nicht wiſſen, was uns zu wiſſen tiefſtes Bedürfniß iſt. Ueberwunden von dieſem Streben, dieſem Ahnden, dieſem Bedürfen, ſieht ſich der Erfinder einer Vernunftkritik wie der Naturmenſch, der den erſten Tempel baute, nach einem Ruhepunkt aller ſeiner Gedanken um, und findet ihn nur in der anſpruchloſen und reſignirten Verehrung des Weſens aller Weſen. Und ſo mag denn dies

kleine,

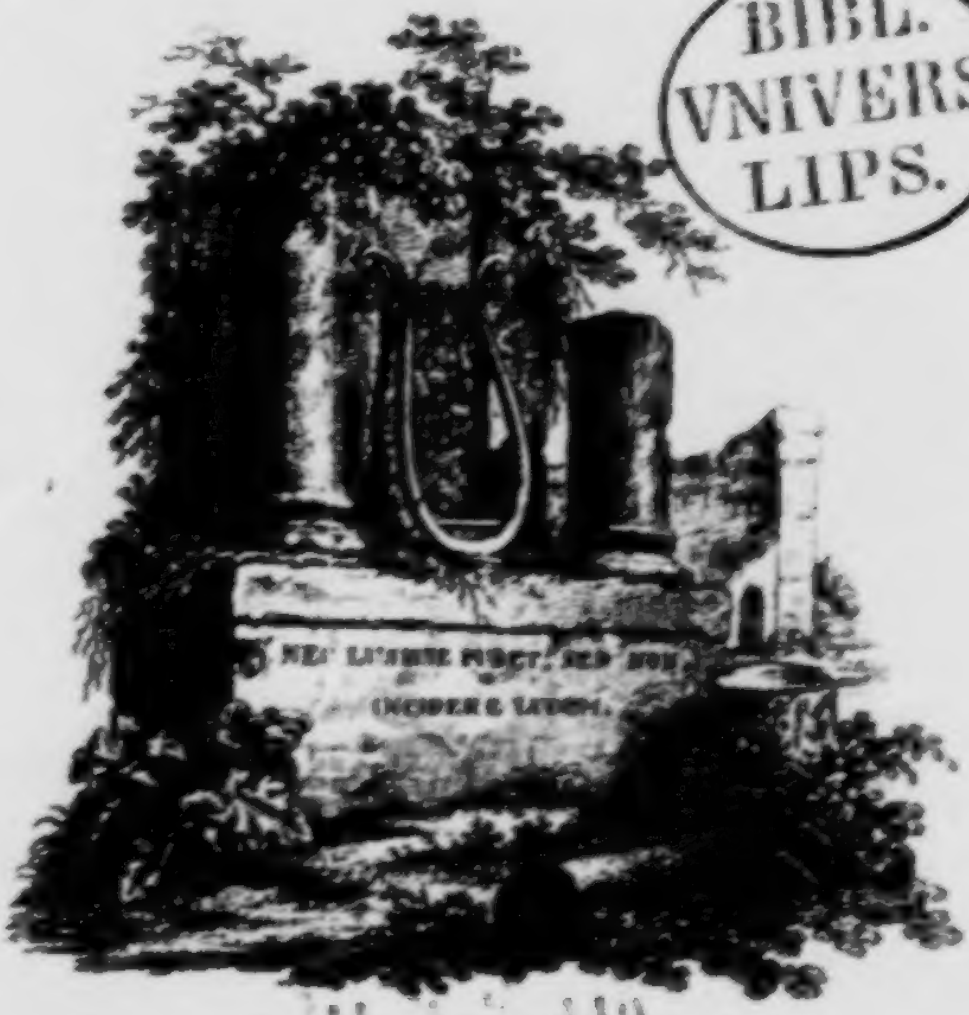
kleine, und, wenn es ſeine Beſtimmung erfüllt, nicht unnüze Buch endigen, wie vor Zeiten, als noch nicht jeder Knabe ein determinirter Atheiſt ſeyn konte, alle Bücher endigten:

Soli Deo Gloria!

GEDICHTE

von

Friedrich Bouterwek.



BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Göttingen,
Bei Heinrich Dieterich.
1802.

Vorrede des Herausgebers.

Um den Lesern die Frage zu beantworten, wie ich zur Herausgabe dieser Gedichte komme, muſs ich eines Verhältnisses erwähnen, von welchem ich sehr gern spreche. Ich habe die Zufriedenheit, mit dem Verfasser derselben seit meinem Aufenthalte zu Göttingen in einer nahen freundschaftlichen Ver-

bindung zu leben, und ich rechne sie besonders zu dem Gewinne von diesem Aufenthalte. Es war Liebe für die schöne Kunst, was mich zu ihm führte, und was uns zuerst vereinigte. Zwar werden wir Beide, das weiß ich, diese Liebe zu den Künsten der Musen immer bewahren. Allein die Beschäftigung damit ist schon seit langer Zeit meinem Freunde noch früher und noch mehr, als mir, fremd geworden. Und so war es gut, daß wir uns bald auch in anderen Neigungen und anderen Gefühlen begegneten, um unsere Freundschaft zu unterhalten und ihre Dauer zu begründen.

Wie gesagt, der Verfasser kann und will seine Liebe zur Poesie noch immer nicht verläugnen, und es ist zu hoffen, wie zu wünschen, dafs sie in seiner Seele immer die Heiterkeit erhalten möge, die der Philosoph über seinen Spekulationen nur zu leicht einbüfst. Einen Beweis seiner fortdauernden Anhänglichkeit an das Schöne hat er noch kürzlich durch seine weit aussehende 'Geschichte der Poesie und Beredsamkeit,' wovon der erste Band erschienen ist, zu geben angefangen. Aber sich selbst unter die Dichter zu zählen, und selbst Verse zu schreiben, hat er längst aufgehört. Ob er

Recht oder Unrecht daran gethan habe, will ich weder mit ihm, noch mit dem Publicum ausmachen. Wollte man ihn selbst hören, so hätte er Recht. Falls er seine Behauptung zu erweisen vermöchte: 'dafs er nie ein Dichter gewesen sey.' Je weniger ich ihm das aber jemahls zugeben konnte, um so mehr lag ich ihm immer an, eine Sammlung seiner poetischen Arbeiten zu veranstalten, und that diefs um so dringender, je deutlicher ich sah, dafs er von Tage zu Tage selbst gleichgültiger dagegen wurde. Endlich, und nun schon vor zwei Jahren überraschte er meinen Wunsch mit einer zwar kleinen, aber

erlesenen und durchaus verbesserten Sammlung seiner lyrischen Gedichte, die bis dahin und bis jetzt gröfsten Theils in periodischen Schriften zerstreut standen. Sie war damahls nur ein Geschenk für mich, noch nicht für das Publicum. Allein ich erbath und erhielt es von der Freundschaft, auch das Publicum an meiner Freude Theil nehmen zu lassen. Und so mache ich denn diese Sammlung mit Erlaubnifs und unter den Augen des Dichters bekannt. Möge sie nun ihn, der ausdrücklich verlangt, dafs ich seine vorhin erwähnte Behauptung hier wiederhohlen soll, durch sich selbst widerlegen!

Was mir der Verfasser über dieſs noch zu erinnern aufgetragen hat, will ich eben so treu bestellen. Die hier gesammelten Gedichte fallen, ein Paar ausgenommen, in das Decennium vom zwanzigsten bis dreißigsten Lebensjahre ihres Urhebers. Durchlaufende Bemerkung kann und soll die Kritik keines Weges bestochen werden. Der Dichter mag aber leicht andere Gründe haben, einen besonderen Nachdruck darauf zu legen. — Es sind ferner nur solche Gedichte in diese Auswahl von ihm aufgenommen, die er noch am ersten und auch jetzt noch zu einer kritischen Untersuchung austellen zu können

glaubt, aber nur in der Form, die er ihnen hier gegeben hat. — Endlich will der Verfasser, da er diese Sammlung als sein poetisches Testament betrachtet, seine Freunde ernstlich gebethen haben: Alles, was auser dem noch irgend wo von Versen, auch in älteren, von ihm selbst herausgegebenen Sammlungen, unter seinem Nahmen gedruckt ist, als nicht mehr sein anzusehen, und, geht es an, ganz zu vergessen. —

Wenn nun dieses kleine Buch, was ich ihm wohl versprechen will, ob ich gleich das Schicksal poetischer Verdienste in Deutschland kenne, seinen Verfasser und den Her-

ausgeber wenigstens eine Zeit lang überlebt: so sey es auch dann noch, wie ich es jetzt mit lebhaftem Vergnügen betrachte, zugleich ein Denkmahl ihrer Freundschaft und Eintracht. Göttingen, am 27. November, 1801.

Karl Reinhard.

MNEMOSYNAE.

Gedichte.

Vorrede des Verfassers.

Wann in der Jugend goldnen Tagen uns
Der Traum von einer schönern Welt umschwebt,
Dann werden leicht Gefühle zu Gesängen.
Kann aber mit den täuschenden Gefühlen
Der Sänger sich zum Dichter träumen? Nein!
Dem, dessen Lied uns wie ein Götterwort
Durchdringt, dass süfses Staunen uns erfüllt,
Und unser Geist, in einer Zauberwelt
Einheimisch, wie auf Vaterlandesfluren,
Sich näher der Natur, und doch von ihr
Nur angezogen, nicht gefesselt fühlt:
Dem schlingt den ewgen Lorber um die Stirn!

Doch diese Verse, die die Freundschaft nur
Empfinden kann, sind nur Erinnerungen
Des Jugendschmerzes und des Jugendglücks.
Dem kleinsten Krittler sey das Lied zu klein,
Das nur das Herz im Traum der Liebe sang!
Sein Ton verkling' in seiner Freunde Busen!

Erstes Buch.

Licht und Liebe.

Gott sprach: 'Es werde Licht!'
Und es ward Licht.

Da rollten die Wolkenwogen,
Die dicht mit dumpfer Nacht
Den trüben Himmel umzogen,
Zusammen vor dem Worte der Macht;
Und mit des Blitzes Schnelle fuhr
Der erste Strahl
Vom Sternensaal
Herab zur todten Natur.

Vom allgewaltigen Leben
Begannen die Tiefen der Erde zu beben.
Da wankt' auf grünender Pflanze
Die Knospe, zum flatternden Kranze

Der heiteren Stirnen bestimmt.
Da regten sich sprossende Wälder,
Da rauschten von Keimen die Felder,
Wie, wenn ein Orkan
Auf wallender Bahn
Die Stoppeln sammelt und mit sich nimmt.

Gott ist Lieb' und Licht.
Ohne Licht und Liebe
Ist Erd' und Himmel trübe;
Ohne Licht und Liebe
Wären Erd' und Himmel nicht.

Noch lag ein grauer Schleier
Auf dem entsprossenen Grün.
Noch sah die kindliche Erde nicht
In reinem Licht
Und ewigem Jugendfeuer
Die Mutter Sonne glühn.

Und Frühlingswinde tauchten
Die Flügel in Nebel, und hauchten
Den trüben Himmel blau.
Da blüht' im Tagesstrahle
Die Rose zum ersten Male,
Genetzt vom ersten Thau.

Und wie ein ferner Donner,
Durchtönt von Saitenklang, erscholl
Des Schöpfers Lebensruf;
Und Lieb' entquoll,
Wo der Geist der Welten
Kraft und Leben schuf.
Vom Polypen, der sich kaum bewegt,
Durch ungezählte Stufen
Hinauf zum Herzen in des Menschen Brust,
Das Götternähe fühlt,
Nach Götterhöhe zielt,
Neigst dich, Unerschaffner, du

Nur in Licht und Liebe
Dem Geschaffnen zu!

Seht hinan zur Himmelsferne!
Lernet, was die Schöpfung spricht!
Dort am Himmel tanzen Sterne,
Mücken hier im Sonnenlicht.
Wo die Liebe treibt und leitet,
Zeichnet Licht des Lebens Spur.
Die ihr zur Vollendung schreitet,
Folgt der Lehrerinn Natur!
Zündet an der Liebe Flammen
Selbst der Wahrheit Fackel an!
Und ihr habt den Schatz beisammen,
Den kein Zufall rauben kann.

Die Schöpfung der Liebe.

Sagt, was ist es, das der Sphären
Wunderbau zusammen hält?
Sagt, was zaubert selbst aus Zähren
Eine schönre Wunderwelt?
Was verschwistert Freud' und Schmerzen?
Was vereinigt Mein und Dein?
Was entrinnt aus vollem Herzen
Noch auf Grab und Leichenstein?

Liebe! Eins und Alles! Liebe!
Du nur, Lebensschöpferinn,
Schufst zum Geist- und Weltgetriebe
Sinn in Kraft, und Kraft in Sinn.
Eh' die Sonnen Erden hellten,
Eh' sich Herz in Herz verlor,
Bildetest den Plan der Welten
Du dem grofsen Geiste vor.

Und der Schöpferathem wehte,
Und die Welten standen da.
Liebe lenkte, Liebe drehte
Ihre Kreise fern und nah'.
Fern und nah' in lauten Chören
Tönte, was sich hält und zieht,
Und der Rundgesang der Sphären
War der Liebe Feierlied.

Sonnen und Planeten zogen
Liebend sich magnetisch an.
Liebend stiegen Meereswogen
Gegen Luna himmelan.
Blumen gegen Blumen sandten
Ihres Wesens Nektarduft.
Sonnenstäubchen, die sich kannten,
Suchten sich in hoher Luft.

Sieh, da rauscht' es! Sieh, da fühlte,
Was da lebt, sein Lebensband;
Glühte; suchte, was es kühlte;
Fand es an der Freude Hand.

Wie sich da die Sinne tauchten
In der Wollust Feuermeer,
Gluthen fühlten, Gluthen hauchten,
Schien der Kelch der Liebe leer.

Doch die neue Welt durchwehte
Liebeshauch zum zweiten Maal,
Und des Lebens Morgenröthe
Ward zum hellen Tagesstrahl.
Sanft erbebten alle Wesen,
Mit empfindend, was geschah;
Denn zur bessern Lieb' erlesen,
Stand der Herr der Liebe da.

Wunsch um Wunsch, und Lieb' um Liebe
Flisterte die Sympathie.
Keinen Wirbel wilder Triebe,
Seelenwechsel suchte sie.
Leises Fühlen, tiefes Sehnen
Webte durch des Menschen Sinn,
Und in wundersamen Tränen
Floss der Quell der Wonne hin.

Er nur Sie, nur Sie im Blicke;
Sie nur ihn, den Himmelssohn!
Beide flehten vom Geschicke
Liebe nur zum letzten Lohn.
Da, im nie gehörten Lallen,
Flog der Treue erster Schwur
Durch des Himmels Sternenhallen
Zum Vollender der Natur.

Von des Unerschaffnen Throne
Weht' und wallt' es nun herab:
Lieb' und immer Liebe lohne
Auserwählte bis an's Grab!
Lieb' im reinen Geisterglanze,
Mit der Treue Hand in Hand,
Deute mit dem Palmenkranze
Nach dem Geistervaterland!

Urania.

Im vollen Fluge trag' mich himmelan,
Erschafferinn noch nie gesehner Wesen!
Ein Bild, von dir zur Andacht auserlesen,
Erscheine mir, wenn ich es schauen kann!
Und soll dann auch der Traum der Wonne schwinden,
Ich will mich doch des Traums der Wonne freun.
Komm, Phantasie, im Frühlings-Morgenschein
Mit deinem Zauberband die Stirn mir zu umwinden!

O Wunder der Vollendung! Bist du da?
Triumph! Der süfse Zauber ist gelungen.
Dem Schoofs der schwindelnden Natur entsprungen,
Schwebt sie daher! Sie ist's, Urania!
Nicht schüchtern, wie sie jener Bildner machte;
In stiller, stolzer Seelen-Majestät,
So stand sie, so, vom Wellenhauch umweht,
Als aus dem weifsen Schaum des Meeres sie erwachte!

Sieh dieses schlanken Wuchses Herrlichkeit,
Die kein Gewand und keine Falten drücken!
Die Kunst, das Tadellose zu entschmücken,
Sey dir gegönnt, geheimnifsvoller Neid!
Geniefse, Blick, geniefse, wenn bescheiden
Dein Sehnen ist, dem Lüftchen gleich, die Lust,
Zu schweben um der Göttinn stolze Brust,
Zu schweben um den Thron nie ausgesprochner Freuden!

Wie lieblich bebt des Busens Welle hin:
Wie lieblich kommt, und schwindet sie schon wieder!
Wer fafst die Harmonieen dieser Glieder?
Hier spricht und athmet Alles Seel' und Sinn.
Dich, Götterreitz, darf nur ein Gott umfangen!
Um diese Wangen schimmert Heiligkeit.
Wer diese Lippen küfst, und nicht entweiht,
Der darf getrost den Rang der Himmlischen verlangen.

Hier herrscht nicht kalte Männer-Majestät.
Des Weibes Schönheit trifft und siegt durch Milde.
Nur Unschuld leiht dem sanften Götterbilde
Die Glorie, die jeden Reiz erhöht.
Nur dieser Blick — der zwang des Meeres Fluthen
Zu starren, als der Sonnenwagen stand,
Und Herzen, vom Olymp herabgebannt,
Vor ihrer Göttinn Fuss am Muschelwagen ruhten.

O liebevoller Weibesblick, du bist
Der höchste Zauber, der das Herz begeistert.
Was jeder Lebensschwingung sich bemeistert,
Bist du, o Blick, den kein Gedank' ermisst.
Und wann, was tausend Glückliche nicht kennen,
Der Liebe erstes reines Morgenlicht
Sich in des Auges reinem Spiegel bricht ...
Verstumme, Götterkunst! Das kannst auch du
nicht nennen.

Die Trümmer der Vorwelt.

Blühn und Welken, Prangen und Versinken,
Freut dich das, mein Geist? Du führst mich hin,
Wo der Vorwelt stumme Reste winken
Durch die Nacht der Allzerstörerinn?
Sieh die Schmetterlinge lustig flattern!
Und du schleichst zum Aufenthalt der Nattern?
Dünkt dich diese Grabesscene schön,
Wo durch Dornen Moderdüfte wehn?

Schwindet, Scherze! Stiller Ehrfurchtschauer
Wiegt die schönsten Flatterfreuden auf.
Schwebe nieder, Muse meiner Trauer!
Leite meiner Nachtgedanken Lauf!
Sieh, ich freue mich der warmen Thräne.
Bald vorüber rauscht auch meine Scene.
Freue sich, wer so noch weinen kann!
Denn wer endet hier, was er begann?

Welch ein Chaos dort im Dämmerscheine!
Wie bestimmungsvoll, wie ordnungslos!
Haufen halb zerschlagner Quadersteine
Zwischen Nesseln, Dornen, Schutt, und Moos!
Dort im Steine Zeilen eingegraben!
Gott im Himmel! Hungrig hacken Raben
Würmchen auf aus dem Gedankenzug,
Den des weisen Künstlers Meifsel schlug!

Heldenarme! Marmorsäulenknopfe!
Sprofsten die, Natur, aus deinem Schoofs?
Bogenstücke! Stolze Götterköpfe!
Schuf ein Zufall euch so kühn und grofs?
Was des Forschers Busen hier erschüttert,
Was in Sturm und Regen hier verwittert,
Diese Schrift von unbekannter Hand
Sagt: Hier war das schöne Griechenland.

Unverkennbar in den kleinsten Resten,
Ja, das bist du, Land, wo Pindar sang,
Wo bei Götter- und bei Freudenfesten
Kunst und Weisheit um die Palme rang.

Was Vernunft in ihren schwersten Siegen,
Phantasie in ihren kühnsten Flügen,
Was der reichste Genius ersann,
Das gehörte, Griechenland, dir an!

Land der Griechen, Land der Göttersöhne!
Deine Weisen alle sind dahin.
Längst vertönt sind deine Musentöne.
Niemand fühlt mit deinem Schönheitssinn.
Schönheit, sie, vor allen Himmelstöchtern
Unsrer Erdenweisheit blinden Wächtern
Unbegreiflich, wie noch keine war,
Fand in Hellas Tempel und Altar.

Sagt, wer lenkt die dunkeln Himmelskinder,
Die der Mutter Sonne folgsam sind,
Eins durch's andre sanfter und geschwinder,
Keins mit seines Gleichen gleich geschwind?
Sagt, wer mischte Auen, Hügel, Thäler
Tausendfältig weiter, höher, schmäler?
Schönheit schlang der Welten ew'gen Bund.
Schönheit that sich ganz dem Griechen kund.

Schönheit, sie, die kühnen Phidiassen
Und Homeren Schöpferkraft verlieh,
Schönheit lehrte die Sokrate fassen,
Tugend sey der Geister Harmonie.
Den harmonisch gleich gestimmten Seelen
Durfte nicht des Lebens Schönstes fehlen.
Was den Griechen an das Leben band,
Lehrt' ihn sterben für sein Vaterland.

Als der Schönheit auserwählte Schwester
Sah der Grieche dich, o Freiheit, an;
Und du stähltest Herz an Herzen fester.
Wer als Jüngling lebte, starb als Mann.
Ihm gelang es, vor Barbarenstürmen,
Was den Menschen adelt, zu beschirmen.
In der Perserschlacht bei Marathon
Trug die Menschheit selbst den Sieg davon.

Und mit einem solchen Schatz zu geitzen,
Das verstandest du nicht, karge Zeit?
Der Verein von allen Erdenreitzen
Hat das kalte Schicksal nicht erfreut.

Statt zu laden zum Gedenkenfeste,
Heulen hier aus einem Räubernneste,
Hier, wo einst ein Gott zu Menschen sprach,
Janitscharen ihren Bassen nach.

Andre Trümmer liegen dort zur Seite.
Sieh den Wirrwarr! Wie abscheulich bunt!
Ist es nicht zerschlagne Siegesbeute,
Aufgehäuft vom halben Erdenrund?
Diademe, Zepter, goldne Kronen!
Goldne Adler stolzer Legionen,
Wer hat eure Flügel abgeknickt?
Wer hat euch zersplittert und zerstückt?

Auf den Preis unüberwundner Scharen,
Auf den Preis des hohen Heldenruhms
Traten Priester, prunkend mit Tiaren
Und der Mummerei des Heiligthums.
Bückt euch, bückt euch, Bürger stolzer Reiche!
Hört ihr nicht? Entmannte faule Bäuche
Gurgeln hier zum Ruhm der Männlichkeit
Seelenloses Weiberliebesleid.

Aus dem dunkeln Nichts empor gestiegen,
Schwebte hier ein Riesengeist umher.
Unsre halbe Kugel zu besiegen,
Schien nicht diesem Römergeiste schwer.
Trankst auch du der Schönheit Nektarschaale?
Trug Prometheus aus dem Göttersaale,
Geist des Sieges, dir auch Feuer zu?
Kos'test mit den Grazien auch du?

Phöbus und die Musen alle fanden
Dieses Volk für ihre Gaben kalt.
Doch die stolzen Riesenkinder standen
Starr und edel, wie ein Zedernwald.
Nicht zu wandeln auf beblümten Wegen,
Pochte hier ein Herz mit heifsen Schlägen.
Doch es pochte, durch sich selbst geehrt,
Jedes Römerherz von Männerwerth.

Darum rauscht' es ihm wie Meereswogen,
Wann der Nahme Vaterland! erklang.
Für das Vaterland allein erzogen,
Fühlte schon der Knabe Thatendrang;

Fühlte jede Lebenskraft beflügelt,
Jede Kraft zum Stürmen aufgewiegelt,
Wenn in seinem Mannerparadies
Je ein Herrscher Ketten blicken liefs.

Was die Stoa von den steilen Höhen
Reiner Menschen-Majestät ersann,
Sah der Römer, ruhend an Trophäen,
Für bescheidne Bürgertugend an.
Edelsinn ist Edelsinn geblieben;
Ein Mahl nur ein Lebensbuch geschrieben,
Deckt der Römerthaten Überfluſs
Selbst die Nahmen Brutus, Regulus.

Welche Stärke konnte dich zertrümmern,
Völkerüberschreitender Kolofs?
Seht ihr dort die Felsenspitzen schimmern?
Seht! Das war ein deutsches Ritterschlofs.
Deutsche Kraft, erkoren zum Zermalmen,
Schlug, wie Wetterschlag auf dürre Halmen,
Auf die abgelebte Römerschaar,
Die nicht mehr der Stolz der Erde war.

Römer, die sich knechtisch nieder schmiegten,
Unter der Neronen Tyrannei,
Lernten nun, wo deutsche Schwerter siegten,
Wieder ahnden, was die Freiheit sei.
Siegen nur, und Ketten zu zerbrechen,
Wacker seyn, und Frevelthaten rächen,
Kämpfen nur um reellen Gewinn,
Lehrte Deutsche deutscher Freiheitssinn.

Frommer und bescheidner Seelenadel
Sproßete aus der deutschen Erde Schooß.
Biedertreue sonder Fleck und Tadel
Hieß dem deutschen Heldenherzen groß.
Welch ein Grund zum stattlichsten Gebäude!
Schicksal, gab auch das dir keine Freude?
Dieser Schritt auf herrlich schöner Bahn,
Ach! auch dieser ist umsonst gethan.

Hingedorret vor der Zeit der Früchte
Ist des deutschen Landes Blüthenbaum.
Dieses treuen Biedervolks Geschichte
Endigt wie ein kurzer Morgentraum.

Vater wacht nicht auf aus eurer Asche!
Wenn sich nur von goldgefüllter Tasche
Euer Enkel Ruhm und Heil verspricht,
Schlummert, Väter, fort, und seht es nicht!

Seht es nicht, ihr edelstolzen Sieger,
Wie der Enkel sich zusammen schmiegt!
Wie er unter'm Joche fremder Sieger
Nach der Höhe schielt, die ihr erstiegt!
Seht es nicht, die ihr für Ehre wachtet,
Wie der Deutsche nun sich selbst verachtet,
Wie der Deutsche, er, den ihr erhobt,
Nur das Fremde kennt, und liebt und lobt!

Sey mir denn in deinen Trümmern heilig,
Land, das mir zur Wieg' erkoren war.
Schwand auch deine Würde noch so eilig,
Bring' ich doch dir Lieb' und Opfer dar.
Land, in dem mit Kraft empor zu ragen,
Hier und da noch edle Geister wagen;
Wie die Freunde, die ich in dir fand,
Lieb' ich dich, mein gutes, deutsches Land.

Wann die Sommernacht mit lauem Flügel
Nieder dämmert unter Sternenschein,
Wann ich dann auf einem Grabeshügel
Denkend ruhe, dann gedenk' ich dein.
Blickend auf den thaubenetzten Rasen,
Wein' ich um die schönen Seifenblasen,
Die, kaum hingeschwebt, bewundert kaum,
Schon zerspritzen in ein Restchen Schaum.

Stoicismus.

Aus Liebe schuf der Schöpfer seine Welt.
Für Liebe schuf er sie. Drum gab er Fülle
Von Allem, was den Geist und seine Hülle
In sanfter Harmonie erhalt.
Hier sollten wir uns Hütten bauen.
Hier sollten Menschen Hand in Hand
Einander Herz um Herz vertrauen,
Und Blumen pflanzen um des Grabes Rand.

Wie Rosen, die, gewiegt an Einem Strauch,
Einander schwesterlich entgegen nicken,
Und ihren fernen Schwestern auch
Aus offnem Busen süfse Düfte schicken;
So sollten, inniger verwandt,
Sich Freundesseelen an einander schliefsen,
Und so im Wechselglück den schönen Menschenstand
In allen Menschen mitgenieſsen.

Begeisternder Gedanke! So vereint
Der grofsen Kette Millionen Glieder!
Wie anders da die Erde voller Brüder,
Ein zweites Götterreich, erscheint!

Was aber, Erdenbürger, willst du thun,
Wenn dich der Liebe weggeworfne Brocken
An dieser Tafel nicht zum Mahle locken?
Willst du voll Mifsgefühles ruhn,
Wie Marius einst auf Karthago's Trümmern?
Dich sollte, Mensch, die Menschheit nicht mehr
kümmern?

Hast du das Herz, der Wunsch ist nicht zu tadeln,
Betäubt von dem durchdringenden Geschrei
Der ewig klügelnden Kleingeisterei,
Das Volk im Sumpf zu dir hinauf zu adeln?
Wo Rousseau fiel, getraust du dir zu stehn?
Versuch' es! Aber sieh! Da lauern schon im Winkel
Die Klügler, aufgeblaht von Dünkel,
Und nennen Unverstand, was selbst sie nicht
verstehn.

Mein guter Rousseau! Schwach und grofs und zart!
Mit einem Herzen, wie vielleicht noch keines,
Von Liebe so durchglüht, so von des Modescheines
Pedanterein rein, geboren ward!
Verirrter Edler! Du gehörtest
Nicht dieser kalten Erde zu.
Hier wurde Thorheit, was als Weiser du
Aus deiner bessern Seele lehrtest.

Sahst du wohl Einen von der Kennerzunft
Vor einem seltenen Gemählde stehen,
Und mit dem hohlen Blick der Unvernunft
Im Schönen nur nach Fehlern spähen?
So Einer sieht das Bild nicht vor den Pinselstrichen.
Sind hier und da die Farben abgeblichen,
So lebt das Bild für ihn umsonst von Kraft und Geist.
Er freut sich, dafs er Kenner heifst.

Und solche Kenner sind die Meisten, die da richten,
Was klein und grofs im ganzen Leben ist.
O! lerne von dir selbst des Lebens Pflichten!
Sonst bist du werth, dafs man mit Zünftlermafs
dich mifst.

Was du vielleicht in dichterischen Stunden
Von Götterseelen ahndest und ersinnest,
Hat noch kein Sterblicher in dieser Welt gefunden.
Ist es darum ein Hirngespinnst?
Die wahre Welt, in der wir leben,
Ist unser Herz. Was dieses in sich schliefst,
Ist Wirklichkeit. Nur Traum ist alles Streben
Nach dem, was draufsen ist, und wie ein Dunst zerfliefst.
Ist's besser, nie die bessern Freuden kennen,
Als in der Sehnsucht Mittagsschwüle brennen,
Und keinem Quell entgegen sehn?
Ist's besser, lachen im Getümmel,
Als vor dem schon erträumten Himmel
Wie Seraph Abbadona stehn?
Kleinmüthiger! Hör' auf, dich zu entehren
Durch Fragen, die dein Herz verdammt.
Den Funken sollst du in dir nähren,
Der Zeug' ist, dafs der Mensch vom Himmel stammt.
Und wüfst' auch unter Millionen
Kein Einziger, wo deine Freuden wohnen,
Kein Einziger, was Liebe heifst,

Genug für dich, daſs Du es weiſst.
Und wenn auch sie, auf die du fest vertrautest,
Auf deren Herz du einen Tempel bautest,
Am Ende doch ein Weib wie Weiber ist,
Nach Wechsel gähnt, und dich bedauert und vergiſst,
So rissen doch für dich noch nicht der Freundschaft Bande.

Aus festrer Masse formte die Natur
Ein Männerherz. Doch halt' auch deinen Schwur,
Dem Freunde nicht von deinem Leben
Die überflüſs'ge Hälfte nur zu geben!

Dir dank' ich's, Genius des bessern Lebens,
Daſs ich die reinste Ahndung nicht vergebens
Empfing aus deiner liebevollen Hand.
Ich suchte lange, eh' ich fand;
Doch muſste mir das Glück zuletzt es gönnen,
Das Leben einen Bundestag zu nennen.

Drum ihr, die Meinen, laſst uns ungestört,
Durch allen Unfug draufsen nicht empört,
Im bunten Weltgedräng', wie in der Zelle,
Still schöpfen aus der Wahrheit klarer Quelle!

Weg mit der Schülerwissenschaft!
Weit weg mit Weisen, die sich blähen,
Und klügelnd, ohne Sinn und Kraft,
Zu Heu des Lebens Blumen mähen!

Und wann der Strom der Kraft, in Spiegelhelle
Der Wahrheit strahlend, dir vom Herzen fließt;
Wann, sanft getränkt von seiner reinen Welle,
Ein Blumenreich an beiden Ufern sprießt:
Dann laß die ungezählten Rotten
Der Schilfbewohner loben oder spotten.
Der Strom, den keine Macht in seinem Laufe hält,
Ergießt sich still in eine beßre Welt.

Fernando's Trauer.

Verloren in Gedanken, die die Seele
Des Denkenden mit kalter Nacht umziehn,
Verfolgte, wie durch eine Todtenhölle,
Fernando einen Pfad, wo keine Blumen blühn.

Es war im tiefen Thale. Dorren blickten
Durch Farrenkräuter auf Fernando's Pfad.
Er sah den Kräutern zu, die sterbend nickten,
So wie sein Fuſs im Schritt sie hier und dort zertrat.

Dann hob er seinen Blick empor zum Himmel.
Verschwunden war des Himmels helles Blau.
Ein wildes, unerfreuliches Gewimmel
Von Regenwolken zog dahin im trüben Grau.

»Wie hier am Boden, so dort in der Höhe!
Es schwindet schon, was eben kaum begann.
Ich schwinde mit, indem ich es verstehe,
Daſs, wie Gedanken, so auch Thaten, Träume sind.

Nur um das kaum Geschaffne zu zerstören,
Schaffst du, Natur, und baust so wunderbar.
Ach! Alles, was wir fühlen, sehn, und hören,
Ist heute nur der Rest von dem, was gestern war.

Was will es denn, das ewige Vernichten?
Vergebens meinst du, klügelnder Verstand,
Der blinden Kräfte wilden Streit zu schlichten.
Auch Lehrgebäude sind ein Bau auf lockern Sand.

Der arme Denker wird es nie erfahren,
Was den Gedanken zum Gedanken macht.
Ideenwelten sinken mit den Jahren,
Wie Alles, Alles sinkt. Auch Licht zerrinnt in Nacht.

Hier soll ich, hier des Lebens Traum genießen?
Soll Freude suchen, die sich selbst zerreibt?
Ist eitler Wünsche kurze Lust zu büßen,
Nicht Raserei, da selbst ein Wunsch nicht treu sich
bleibt?

Wo ist die Freude, die auf ihrer Stirne
Kein Todeszeichen unter Rosen trägt?
Des Herzens Ader stockt, wenn im Gehirne
Der aufgestörte Geist das Jetzt und Künftig wägt.'

So rief, sich in Gedanken selbst begrabend,
Fernando, matt von wilder Wehmuth, aus.
Vom Himmel senkte leise sich der Abend,
Und durch die Öde wehte Tödesgraus.

Auf Ein Mahl schien Gesang daher zu klingen;
Bald klang er deutlicher, und frei und hell.
Fernando horchte, wie nach Wunderdingen,
Ein Sänger schlofs sein Lied, und pfiff ein Ritornell.

'Ein Sterblicher kann singen hier und pfeifen?'
Fernando sah erstaunt umher, und sah, —
Ihm war, als sollt' er einen Traum ergreifen, —
Ein muntrer Schäfer hielt mit seiner Herde da.

'Der wandelt, rief Fernando, diese Pfade
Mit leichtem Muthe, weil er nicht versteht,
Wie unser Einen an Ixions Räde
Der Dämon Zweifel wild im ew'gen Wirbel dreht!'

Er ging. Und heller ward des Himmels Bogen;
Und weiter dehnte sich das Dornenthal.
Die abgerifsnen Regenwolken flogen.
Von Westen grufste sanft der Sonne letzter Strahl.

Und Sonnenlicht durchdrang Fernando's Seele.
'Ist's etwa, fing er sich zu fragen an,
Dafs ich des Lebens rechten Weg verfehle,
Weil ich errotten will, was Niemand lernen
kann?

Wenn unser Witz am Plan der Welten klügelt,
Ist's möglich, dann der Freud' in's Auge sehn?
Wer leichten Scherzen Thür und Thor verriegelt,
Nennt Weisheit nur zu oft, Verstandnes miſs-
verstehn.

Du guter Vater deinen schwachen Kindern!
Wie wohl hast du ihr kleines Loos besorgt!
Kaum Einen lockt der Nahme Wahrheitsfinder,
Wenn Volk von Volk getrost bescheidnen Glauben
borgt.

Und, Wahrheitsfinder, du suchst eine Leiter,
Empor zu steigen in den Weltenraum?
Erhalte deine Sinne hell und heiter!
Hier sammle Schätze, hier! nicht im Ideentraum!

Und hast du hier als Mensch dich selbst verstanden,

So lerne glauben, dafs, was Schatten scheint,

Dir leuchten wird, wann du, wie neu entstanden,

Das Licht mit Augen siehst, mit denen man nicht weint.'

Alonzo der Glückliche.

Gepflegt von Genien im Mutterschoofs,
Ward früh ein schöner Knabe stark und grofs.
Man sah in seinen weichen Zügen
Sein kaum erwachtes Herz sich wiegen.
Die Lieb' umspielte seinen Mund.
Den hohen Sinn, den keine Kette bindet,
Mit der die Liebe nicht die Seelen leicht umwindet,
That schon das erste Nein des Knaben kund.

Und als der Knabe von der Mutter sprang,
Entzückt' ihn schon der Sonnen Untergang.
Schon ward sein Geist von Ahndung trunken.
Sein helles Auge streute Funken.
Die rothe Wange glühte hoch.
Er wollte denken. Doch, wie Träume schwanken,
Verschwanden in Gefühl die keimenden Gedanken.
Wie da sein Herz die weite Welt durchflog!

Bald machte sein durchdringendes: Warum?
Des Lehrers kalte Schülerweisheit stumm.
Bald lernt' er, glücklich im Erwiedern,
Der Wahrheit Götterbild zergliedern,
Und Denken wurd' ihm eine Lust.
Doch lieber noch, als Räthsel zu errathen,
Neigt' er sein offnes Ohr, zu hören schöne Thaten.
Dann schlug lebendiger die volle Brust.

Zum Jüngling wuchs der Knabe schlank hinan.
Das Blut, das rasch in seinen Adern rann,
Reitzt' ihn zum Vollgenuss des Schönen.
Er horcht melodischen Sirenen.
Da steht ein Zauber vor ihm da.
Es war ein Weib, das ihm Willkommen nickte.
Doch wie? So nickte sie, da er nur schüchtern blickte?
Das bist du, rief er, nicht, Urania!

Das bist du! rief er wieder, als er fand,
Was lang' im Traume seine Seele band,
Sie, deren Reitz, verklärt in Zügen,
Die auch im Gottertraum nicht lügen.

Wie Licht vom Himmel ihn durchdrang.
Sie war es, sie, durch die er lieben lernte.
Der schönsten Blüthenzeit folgt' eine schönre Ernte.
Als Mann ging nun Alonzo seinen Gang.

Bald sah sein Aug' in ungetrübtem Licht
Des Lebens Glück, und sah des Lebens Pflicht.
Er sah umher, und lernte handeln,
Nicht grübelnd rund umher zu wandeln
Im Kreis der Schulphilosophie.
Ein Raum für Thaten, sprach er, ist das Leben.
Wer nichts als denkend will nur nach Gedanken
streben,
Erreicht das Ziel der schon verstandnen nie.

Der Weisheit Letztes ist, sich selbst verstehn,
Nicht in berühmte Weisheitsschulen gehn.
Alonzo nahm der Denker Schätze
Nicht für Statuten und Gesetze.
Sein letzter Lehrer war sein Geist.
Lafs Andre, sprach er, in bestäubten Schulen
Um einen höhern Sitz auf harten Bänken buhlen.
Kein Andrer weifs für dich, was du nicht weifst.

Mit freiem Schritte ging er fort zur That.
Er half auch dem, der nicht um Hülfe bath.
Der Undank konnt' ihn nicht erschrecken,
Der Tadel ihn nicht müde necken:
Er zielte scharf, und traf das Ziel.
Er sucht' im grofsen, offnen Lebensgarten
Die Pflanzen auf, die noch auf einen Gärtner warten,
Und adelte des Zufalls wildes Spiel.

Nur wenig galt ihm die Gesellschaftwelt,
Wo Jeder sich vor seinen Spiegel stellt,
Wo Menschen, die nach Freude lechzen,
Auf goldnen Ruderbänken ächzen,
Und, weil es Ton ist, nie sich freun.
Nur Freuden, die aus freier Seele quellen,
Nur diese konnten je Alonzo's Busen schwellen.
Nur wo er liebte, war er nicht allein.

Ihm galt ein Druck von seines Freundes Hand
Mehr, als des ersten Ordens Stern und Band.
Wo Ruh' im Frühlingsschatten wohnte,
Und Frohsinn unter Rosen thronte,

Entzückt ihn seines Weibes Kuss.
Und wann, die Freude jauchzend, die sie fühlten,
Um ihn in bunter Schaar die munteren Kleinen spielten,
Frohlockt' auch er im süssen Mitgenuss.

Und schöner, als des Maies schönster Flor,
Schoss jedes Pflänzchen seiner Lieb' empor.
Er bildete die Frucht im Keime,
Doch nie, damit er nichts versäume,
Durch eitle Worte schulerhaft.
Er lehrte sie nicht Thaten philologisch.
Er lehrte nicht als Rechner pädagogisch,
Das höchste Gut sey Krämerwissenschaft.

Alonzo, auf der Seinen Arm gelehnt,
Wurd' auch an ihrem Abschiedsblick gewöhnt.
Zum Abschied nennt er, ohne Zittern,
Da Todesschauer ihn durchschüttern,
Die Seinen alle ewig sein.
Jetzt sieht er, da ihm alle Kräfte sinken,
Den guten Genius vom Friedenshügel winken,
Und lächelt noch ein Mahl, und schlummert ein.

Zweites Buch.

An Psyche.

Hüllte kein geweihter Schleier
Deiner Seele Schönheit ein;
Leuchtete kein hoh'res Feuer
Aus des Herzens Flammenschein:
Dann in unsern Blumenbanden,
Psyche! Psyche! du und ich,
Bei dem Gott, den wir empfanden,
Psyche, du umarmtest mich.

Psyche, Psyche! So umschlungen,
So im heiligen Verein
Innigster Beseligungen
Du nur mein, und ich nur dein!
So den Traum von Seyn und Leben,
Mit dem Myrtengrün umlaubt,
Arm' in Armen durchzuschweben,
Psyche, war' es uns erlaubt!

Aber Kettenglieder klirren
In der Herzen Doppelklang.
Engelwünsche selbst verwirren,
Was die Pflicht mit Müh' errang.
Viel zu viel hab' ich zu flehen.
Könntest du nur mein Gesicht ...
Doch, du kannst es wohl verstehen,
Acht und darfst, und darfst es nicht!

Liebe ohne Hoffnung.

Wer nicht dann noch lieben kann,
Wann die Hoffnungen verwehen,
Schwingt sich zu den Himmelshöhen
Wahrer Liebe nie hinan.

Herzen, die das Glück besticht,
Folgen nur verwöhntem Triebe,
Lieben nur den Preis der Liebe,
Lieben die Geliebte nicht.

Liebe trägt sich selbst, und hält
Ihren Fittich unter Blitzen,
In sich fest und ohne Stützen,
Wie des Himmels Sternenwelt.

Psyche im Walde.

Da schreitet, wie im Nymphen-Chor Diane,
Sie, die ich liebe, durch den Eichenhain!
Wer schwüre nicht in seines Herzens Wahne,
Sie müsse selbst Latone's Tochter seyn?
So ragt in seinem jugendlichen Flor
Ihr tadelloser Liljenwuchs empor.
So leuchtet still und gross in reinem Feuer
Ihr blaues Auge durch den weissen Schleier.

Was rühmst du, Vorwelt, deine Göttersöhne?
Der ist ein Gott, dem dieses Auge sagt,
Was kaum das Herz im leisesten der Töne
Aus tief bewegter Brust zu seufzen wagt.
Was er wird fühlen, fühlte nicht der Hirt,
Den Cypria, in Ida's Thal verirrt,
Als jeder Wipfel Mitempfindung nickte,
Auf Moos und Blumen liebend an sich drückte.

Ist dieses Grün der Eichen noch dasselbe,
Das mit des Jahres Eile sprosst und fällt?
Glänzt nur, wie sonst, das himmlische Gewölbe?
Ist dieses Alles noch dieselbe Welt?
Hier duftet jeder Zweig Bezauberung.
Hier weht in allen Lüften Huldigung.
Die Bilder trüber Sterblichkeit zerrinnen,
Und Wunder schmeicheln den entzückten Sinnen.

Wir sind auf Delos. Seht ihr? Nymphen baden
Im Schatten dort. Wie leise rinnt der Bach!
Im Mondenlichte lauschen dort Dryaden
Der weggewandten keuschen Göttinn nach.
Das Mondenlicht erlischt. Was seufzt, was hallt
Daher vom Felsen durch den starren Wald?
Endymion! Endymion! Es wehen
Des süfsen Nahmens Töne von den Höhen.

Verschwindet, Träume! Nicht Endymionen,
Nur mir ist dieser Himmel aufgethan.
In diesem Paradiese will ich wohnen,
Und langsam mich dem schönsten Glücke nahn.

Und habt ihr mehr, als Menschensinn erdenkt,
Ihr Götter, mir in Psyche's Arm geschenkt,
Dann soll euch mein Gebeth nicht wieder stören.
Ich werd' als Sterblicher zu euch gehören.

Das Mühlenwäldchen.

Nimm du mich auf mit allen meinen Träumen,
Vertrauliches, geliebtes Dämmergrün!
Hier gaukelt hin, Erinnrungs-Phantasien!
Umschwebt den Quell, und flistert mit den Bäumen!

Mich lockt des lauten Mühlenrades Schäumen.
Ich folge diesen Wellen, wie sie fliehn.
Ich sehe, wie die Quellenufer blühn,
Für mich des Lebens Blume neu entkeimen.

Nur, Wäldchen, weil du mein Vertrauter bist,
Laß immer deine stillen Wipfel schweigen!
Nur wehe Hoffnung mir aus deinen Zweigen!

Zum schwachen Herzen, das zu leicht vergißt,
Daß Ungestüm sein böser Dämon ist,
Wird dann der Friedensengel nieder steigen.

Nachtgesang des Schiffers.

Leuchtet heller, all' ihr tausend Sterne!
Endlich drückt die Hoffnung mir die Hand.
Aus der weiten mondbeglänzten Ferne
Dämmert dem verschlagnen Schiffer Land.
Gleite, gleite leiser, hohe Welle,
Die mein Schiffchen durch das Dunkel trägt,
Dafs es nicht in wilder Sturmesschnelle
An des Ufers Klippen schlägt!

Ich und Psyche, Eins auf Einem Meere,
Trieben mit dem Sturme hier und dort,
Jedes, wie in andrer Hemisphäre,
Irrte mit dem Wogenzuge fort.
Sie und ich, wir haben uns gefunden;
Sie und ich, wir schwebten Eine Bahn.
Endlich sollst du rufen: 'Überwunden!'
Fesselloser Ocean!

Land, o Land, nach dem ich schau' und steure,
Wärst du auch ein Eiland, noch so klein;
Wann ich meiner Ankunft Feste feire,
Wirst du mir ein Eldorado seyn.
Einen Dankaltar will ich erbauen,
Und ein Obdach an der Uferfluth,
Wo, wann weiche Nichte nieder thauen,
Psyche mir im Arme ruht.

Sehnsucht.

Längs dem Bach im Weidenthale
Ging ich um die Rosenzeit.
Schöner lag im Frühlingsstrahle
Nie ein Reich der Lieblichkeit.
Aber Psyche war nicht da.
Jetzt empfunden, jetzt vergessen,
Traf Natur das Auge dessen,
Der im Geist nur Psyche'n sah.

Hin zu reitzenden Gestalten
Ging ich in die Gallerie,
Wollte von der Kunst erhalten,
Was Natur mir nicht verlieh.
Glich auch Psyche'n ein Gesicht?
O! Mit Psyche'ns Blick der Wonne
Blickt die seligste Madonne
Raphael's und Guido's nicht.

Und es kam die Dämmerstunde,
Und ich lauf mich am Clavier.
Lieder, wie aus Klio's Munde,
Sang ein sanftes Mädchen mir.
War es Psyche? Psyche? Nein.
Und die Bangerinn des Schönen
Sang mit ihren schönsten Tönen
Mich in Nacht und Trauer ein.

Was ist Sehen, was ist Hören
Alles Schönen dieser Welt?
Keinem Seufzer kann es wehren,
Der die Brust voll Liebe schwellt.
Psyche! denkst du jetzt an mich?
Frage voller Freud' und Schmerzen!
Lieber dich allein im Herzen,
Als den Himmel ohne dich.

Bei der Zurückgabe eines Stirnbandes.

Gern behielt' ich, was wohl Mancher nähme.
Aber würdest du den Raub verzeihn?
Und nur Täuschung seh' ich im Embleme.
Sah sie gestern noch im Mädchenreihn,
Auch die Andern trugen Diademe.
Königinn war Psyche doch allein.

Philosophie der Liebe.

Mag, wer will, ergrübeln und erklären,
Was das Herzensräthsel, Liebe, sey.
Nennt es blinde Sinnenschwärmerei!
Nennt es einen Flug in hohre Sphären!

Ist es dieſs; so will ich gern entbehren,
Was ihr wiſst. Ich misse nichts dabei.
Ist es jenes; o so mag der Mai
Dieses Wunderhimmels ewig währen.

Hört, ihr Weisen, was ihr noch nicht wiſst!
Wallen Seelen in einander über,
Ist's nicht Eine, die ihr Glück ermiſst.

Aber wann mein Mund ein leises: 'Lieber!'
Psyche'ns Munde schwärmerisch entküſst,
Wissen Wir, was Lieb' und Himmel ist.

Die Dämmerungsfeier.

Das war ein Kufs! Mit Jahren, freudenlos
Und düster, würd' ich ihn nicht theuer büfsen.
Ich safs im Dämmerlicht zu ihren Füfsen,
Und drückte mein Gesicht in ihren Schoofs.

Wie wurd' in meiner Brust mein Herz so grofs!
So fühlte sich vielleicht, als ihn die süfsen
Erscheinungen zum Gott sich träumen liefsen,
Endymion auf seinem Schlummermoos.

Sie spielte still mit meinen wüsten Locken.
Ich drückte meinen Arm um ihre Knie',
Und sah empor, begeistert und erschrocken.

Ich fragt' ihr Aug', und Psyche, Psyche, sie,
Sie senkte sich auf meine Lippen nieder,
Und Arm' in Armen fanden wir uns wieder.

An die Dämmerung.

Hüll' in deinen Schattenmantel,
Freundinn Dämmerung, mich ein!
Laſs des Tages Bilder fliehen!
In verschwiegnen Phantasieen
Will ich, sonnend, glücklich seyn.

Dämmerung! Die schönsten Freuden
Dieses Lebens sind dir gleich.
Licht kann nur Belehrung bringen.
Auf der Dämmrung weichen Schwingen
Schwebt der Geist in's Götterreich.

Dämmerung! Dich nennt der Abend.
Dich der Morgen seine Braut.
Lüftchen kommen, dich zu grüſsen.
Horch! Es murmelt dir zu Füſsen
Leiser schon des Tages Laut.

Schon gesunken ist die Sonne.
Dunkler wird der Berge Grau.
Nur im feuerhellen Westen
Wallt aus goldnen Strahlenresten
Purpur und Violenblau.

Wie der Abendhauch die Zweige
Am erfrischten Baume wiegt,
Wiegt er auch des Herzens Fülle,
Dem in sanfter Feierstille
Seiner Liebe Glück genügt.

Liebe winkt mit Engellächeln
Ihrer Freundinn Traulichkeit.
Hand in Hand erscheinen beide,
Und die schönste Dämmerfreude
Wird durch ihren Bund geweiht.

Eilt zu meinem Schattensitze!
Bundesschwestern, eilt zu mir!
Weiht auch meine Dämmerfreuden!
Wünsche, friedlich und bescheiden,
Wünsche grüfsen euch auch hier.

Seht den Platz zu meiner Seite!
Dieser Platz, er ist noch leer!
Eilt auf eines Traumes Schwingen,
Meine Psyche mir zu bringen!
Wachend find' ich sie nicht mehr.

Nach der Trennung.

Allein, im Kampf mit unsichtbaren Mächten
Erblick' ich mich. Verhaftes Selbstgefühl!
Ich sehe Licht in kalten Mitternächten,
Und bin im Sturm der Elemente Spiel.

Was ringst du, müder Geist, mit kühnem Flügel
Nach jenen Höhen, wo die Wahrheit siegt?
Dich hält das Schicksal unter Schloss und Riegel.
Du ringst umsonst, und deine Kraft erliegt.

Drum schäme dich nicht weiter deiner Thränen!
Die rette dir! und weine, weil du bist!
Und gönn' es dir, im schönen Traum zu wähnen,
Dass Liebe wie die Wahrheit ewig ist.

Durch Liebe strahlt ein Gott aus allen Sternen,
Auch wenn die Hand des Todes dich ergreift.
O, müder Geist, wann wirst du leichter lernen,
Wie liebend auch der Mensch zum Gotte reift?

Ergebung.

Wirklich, wirklich, bist du schon verschwunden,
Meines Lebens holder, schöner Mai?
Eh' ich noch mir einen Kranz gewunden,
Ist die Zeit der Blumen schon vorbei?

War es das, was ich von Liebe träumte?
Als ich in der Hoffnung Morgenstrahl
Jedes Pflänzchen pflegte, wie es keimte,
War ich glücklich, ach! zum letzten Mahl.

Lafs doch, Herz, dein ungestümes Pochen!
Lächle ruhig, trauerndes Gesicht!
Blumen, wie wir sie im Traum gebrochen,
Solche Blumen blühn auf Erden nicht.

An die Muse der Liebe.

Was singst du mich mit Zaubermelodieen
In neuen Schlummer ein?
Die Schuld, die Schuld ist dein,
Wenn nun mich alle Lebensfreuden fliehen.
O, lafs den Leidenden mit seinem Schmerz allein!

Bestreue mit zerrifsnen Rosenblättern
Des Müden Lager nicht!
Der Wahrheit ernste Pflicht
Verbiethet ihm, ein Traumbild zu vergöttern.
Vom Himmel glänzt ihm nun ein reines mildes Licht.

Aus diesem Himmelslichte strömt dem Müden
Die letzte Wohlthat zu.
O, gönn' ihm seine Ruh',
Und seines Herzens schwer errungnen Frieden!
Der Wahrheit, die er liebt, gleichst doch von weiten du.

Erinnerungsopfer.

Göttinn mit dem Auferweckerstabe!
Heilige! Verschwiegne! Dir allein
Will ich, dir, Erinnerung, am Grabe
Meiner Freuden, Dank und Thränen weihn.

Wo die schönsten Träume mich umschwirrten,
Wo die Nachtigall am längsten schlug,
Kränz' ich mit Cypressen und mit Myrten
Still den mondenhellten Aschenkrug.

Von der Hoffnung hab' ich nichts zu bitten.
Fliehe nur, du, die mit Festgesang
Oft voran vor meinen raschen Schritten
Hüpfend ihren Rosenthyrsus schwang!

In dem ausgestorbnen Heiligthume
Gilt dem Herzen alle Zukunft gleich.
Meine Lust ist eine trockne Blume,
Mein Elysium ein Schattenreich.

Werdet Hymnen, meine Trauerlieder!
Sey, Erinnrung, mir Urania!
Denn so seh' ich nie die Erde wieder,
Wie ich sie im Traum der Liebe sah.

Lebenslied.

Auch des Lebens Bestes schwindet.
Rinne, Thräne, nur herab!
Auch die reinste Freude findet
In dem Schlund der Zeit ihr Grab.

Reitzend wiegt auf freien Schwingen
Sich die Göttinn Phantasie;
Aber das Versprochne bringen
Zeit und Hoffnung nun und nie.

In der Hoffnung Feenlande
Träumt das Herz von Ewigkeit,
Und erbaut auf dürrem Sande
Schlösser der Vergänglichkeit.

Ach! die schönsten Lebensblüthen
Trifft der winterlichste Nord.
Du verträumst sein stilles Wüthen,
Und — das Paradies ist fort.

Brecht die Rosen eurer Wonne!
Träumt, so süfs ihr träumen könnt!
Sonnt euch an der Morgensonne!
Denn der Mittag drückt und brennt.

Glücklich, wer den Himmel offen
In der Zukunft Dunkel sieht!
Aber man verlernt das Hoffen,
Wann die Jugendwolke flieht.

Die Aussicht bei Nacht.

Grau umflort, in feuchter Nebelhülle,
Ein verwirrtes Bild von Fern und Nah,
Liegt des Lebens weite Wunderfülle
Schauerlich in irren Formen da.

Keinen Laut der Freude, keine Klage
Hör' ich hier auf meiner Rasenbank.
Ruhig, wie am dritten Schöpfungstage,
Trinkt die Pflanze kühlen Lebenstrank.

Leise haucht es aus den braunen Zweigen:
Schüchtern lauscht der halbe Mond hervor.
Grauenvolle Wolkenschatten steigen
Still an meines Hügels Fuss empor.

Wie so manche leichenkalte Wangen
Netzten heute Thränen, brennend heifs!
Wie so Manche, die nach Freude rangen,
Wanden zuckend sich im Todesschweifs!

Wie so Mancher rieb, sich zu erheitern,
Heut' umsonst die wüste Stirne roth!
Tausend sahn ihr letztes Schiffchen scheitern;
Tausend wünschten bethend sich den Tod.

Aber Träume flattern her und flistern
Kranken Seelen Balsamworte zu.
Wunsch und Wahrheit müssen sich verschwistern,
Und der Kranke sinkt in sanfte Ruh'.

Was ist unser Wachen? was ist Träumen?
Weifst du's, Prüfer, der die Wahrheit sucht?
Auf der Täuschung Wunder-Blüthenbäumen
Wächst des Menschenlebens schönste Frucht.

Sanft von Truggeweben überspönnen,
Schafft der Geist sich selbst ein Paradies.
Raubt ein Morgen, was die Nacht gewonnen,
Dennoch war die Nacht nicht minder süfs.

Pflückt die Balsamblume der Bethörung!
Lafst der Weisheit ihren Dornenkranz!
Keinem, Keinem ward noch je Belehrung
Von des Erdenlebens Dissonanz.

Vom Verwes'ten stammt das kaum Entstandne.
Leben ist des Todes krankes Kind.
Gräber lauern schon auf das Vorhandne,
Eh' sein Körnchen Stundensand verrinnt.

Hasch' im Fliehen, hasche, guter Träumer,
Deiner Freude tanzendes Phantom!
Mit der Danaiden leckem Eimer
Schöpfst du sonst nach Trost im Lethestrom.

Löse sanft das Veilchen aus dem Moose!
Denn ein Grab, mit Blumen überstreut,
Ist für aufgeklärte Hoffnungslose
Diese ganze Erdenherrlichkeit.

Der Kirchhof.

Wann ich einst, wie sie, entschlummern werde,
Die kein Gruſs der Morgensonne weckt;
Wann das schmale Hügelchen mit Erde
Meine dunkle Friedenskammer deckt:
Wird dann wohl, wie ich es vorempfinde
Auf dem dünn begrünten Grabe hier,
Ein Geliebter, nur dem Abendwinde
Hörbar, seufzen: Ach! was war er mir?

Sanfter werd' ich unter jeder Hülle
Niedersinken in die lange Nacht,
Wenn ich weifs, dafs dann in Feierstille
Noch mein Bild in Freundesseelen wacht.
Leiser wird des Todes Ruf mir tönen,
Lieblich, wie ein stilles Abendlied,
Wenn ich fühle, dafs dann heifsres Sehnen
Hin nach mir in Freundesseelen glüht.

Aber wenn das Loos nun anders fiele?
Wenn nicht an des kalten Führers Hand
Ich voran, voll irrender Gefühle,
Wankte in das unbekannte Land?
Wenn euch mir die hohe Ordnung raubte?
Euch, die sie zum letzten Glück mir gab?
Wenn der Himmel, den ich ewig glaubte,
Mir vor Augen schwänd' in Nacht und Grab?

Blumen blühn in diesem Schattenthale
Wenig nur, doch immer ist es schön.
In der Freundschaft Wechselsonnenstrahle
Läßt sich's auch auf Fels und Dornen gehn.
Könnt ihr, Lieben, könnt ihr mir vergeben,
Was mein Wunsch so eigensinnig spricht?
Euch in diesem Thal zu überleben,
Den Gedanken duld' und denk' ich nicht.

Thränen, die um Mausoleen rannen,
Waren selten werth, geweint zu seyn.
Pflanzet dunkle Vaterlandestannen,
Wenn ihr wollt, um meinen Leichenstein!

Lagert sinnend euch bei'm Sternenscheine
In der Nähe, wo mein Rest verwes't!
Oder bückt euch zu dem kalten Steine,
Seht die tiefen Zeilen an, und les't:

'Hier, wo keine Thorheit Kränze windet,
Kein Geschick den Traum der Liebe stört,
Wo des Denkers letzter Zweifel schwindet,
Und der Friede jeden Wunsch erhört,
Ruht ein Wandrer, der sich müde spähte
Nach dem Lande, wo die Ruhe wohnt,
Der des Zufalls Gaben leicht verschmähte,
Weil des Freundes Herz mit bessern lohnt.'

Drittes Buch.

Männerschönheit.

Wohl singt und preist, wer singen kann.
Des Weibes Zauberglanz;
Doch gab der Kenner Winkelmann
Nicht ihm den Siegeskranz.

Bescheiden und doch herrschend tritt
Der Jüngling frei hervor,
Und ragt, im sichern Heldenschritt,
Ein Göttersohn empor.

Da steht er, wie die Eiche stark,
Und wie die Tanne schlank,
Voll Feuerkraft und Lebensmark,
An keiner Fiber krank.

Sein Auge flammt der Sonne gleich,
Und lächelt hell, wie sie,
Und wärmt, wie sie, ein Strahlenreich
In stiller Monarchie.

Die kühne Sinnesfreiheit thront
Auf seiner Felsenstirn,
Und Wahrheit, die sich selbst belohnt,
Und Gaukler nicht verwirrn.

Die breite Männerschulter beugt
Der weiten Welt sich dar,
Zu tragen, was der Schwache scheut,
Im Glück und in Gefahr.

Ein Herz voll Kraft und Seele hegt
Der Marmor dieser Brust;
Ein Herz, das warm von Liebe schlägt,
Und warm von Thatenlust.

Und diesem Zauber dankt der Mann,
Nicht wesenlosem Glanz,
Den Preis, den niemand rauben kann,
Der Seelen Siegeskranz.

Vaterlehre.

Sey stolz, mein Sohn, in dieser Welt
Der Kindeseitelkeit,
Wo Dünkel, der um sich gefällt,
Von hoher Tugend schreit!

Genüge dir! Bescheidenheit
Sey dein erkorner Schmuck!
Doch streite gern den Männerstreit,
Und drücke gegen Druck!

Genüge dir, und bettle nicht
Um Gunst und eitles Brot,
Und tauche nie dein Angesicht
Vor Grofsen in den Koth!

Thu' ohne Rühmen still und treu,
Was Pflicht und Recht befiehlt,
Und schweige, wenn die Frommelei
Mit frommen Worten spielt.

Vertrau' auf deinen Seelenwerth,
Wenn Unphilosophie
In Gallicismen dich belehrt,
Du seyst ein weises Vieh!

Und wenn ein Hochgebiether spricht,
Das Recht soll' Unrecht seyn,
So blick' ihm Flammen in's Gesicht,
Und sprich ein lautes Nein!

Pilgerlied.

Nur Hand in Hand den Weg fortan!
So geht sich's wohl und leicht;
Und anders wird das Kanaan
Des Friedens nie erreicht.

Rauh sind die Wege nach, wie vor,
Und Nacht und Räuber drohn,
Das Irrlicht hüpft auf schwankem Moor,
Und Mancher glitschte schon.

Doch leitet still und unsichtbar
Die Liebe deinen Schritt,
So sprich Willkommen zur Gefahr,
Und nimm die Siege mit.

Der Lagerplätzchen Schattengrün,
Wo Lebenslüfte wehn,
Kann nach des Tages Schweifs und Müh'n
Die Liebe nur erspähn.

Und heifst es weiter: Auf von hier!
Hier gilt kein längres Glück!
So hält das Herz, gestärkt von ihr,
Die Thräne sanft zurück.

Drum Hand in Hand den Weg fortan!
So geht sich's wohl und leicht.
Sey's noch so weit, dein Kanaan,
Halb ist es stets erreicht.

Wunderglaube.

Nach Wundern fragst du, blindes Volk,
Das Unsichtbares sehen will?
Was Knabenwitz natürlich nennt,
Hast du es schon erfaßt?

Daß über dir der Himmel sich
Mit hundert tausend Sternen dreht,
Und Sonn- und Mondenschein gebiert,
Das ist der Wunder eins.

Daß auf den Boden unter dir,
Den keine Schwelle trägt und hält,
Du fest und sicher treten kannst,
Das ist der Wunder eins.

Daß du mit Sinn und Lebenslust
Hervor aus Mutterleibe gingst,
Und jeden Morgen neu erwachst,
Das ist der Wunder eins.

Dafs stärker, als Magnetenzug,
Der Liebe süfse Siegesmacht
Die Seelen an einander drückt,
Das ist der Wunder eins.

Nach Wundern fragst du, blindes Volk?
Bedenke, dafs du Etwas bist,
Und Gut- und Böses wollen kannst!
Und frage forder nicht!

Der Mann für uns.

Wer nicht im Freundeskreis sich freun,
Sich männlich freuen kann,
Der mag ein guter Bürger seyn;
Für uns ist er kein Mann.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer nie sich männlich freuen kann,
Der ist und wird für uns kein Mann.

Wer fein docirt mit kühlem Blut
Von Menschenlieb' und Pflicht,
Der ist wohl für die Kanzel gut;
Doch wir verstehn ihn nicht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Docentenwort von Lieb' und Pflicht
Ertön' im frohen Kreise nicht!

Wen Bückling, Titel, Rang und Geld
Zum grofsen Manne macht,
Wohl ihm, wenn er sich selbst gefällt!
Hier werd' er ausgelacht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wen Nichts zum grofsen Manne macht,
Der werde männlich ausgelacht!

Wer Studia, wie Nachbars Pferd
Die schwere Mühle, treibt,
Der sey gelobt und hoch geehrt,
So lang' er von uns bleibt!

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer Studia, wie Mühlen treibt,
Studier', auf dafs er von uns bleibt.

Wer mifst und zirkelt, was er thut,
Und denkt und glaubt und sprieht,
Der ist für Cabinette gut;
Hier brauchen wir ihn nicht.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer zittelt, wo die Seele spricht,
Der taugt in unsern Zirkel nicht.

Der Plappermund, der nimmer ruht,
Und Anekdötchen käut,
Ist wohl für Assembleen gut.
Hier stiehlt er uns die Zeit.

Chor.

Fort, fort mit ihm!
Wer plappernd Anekdötchen käut,
Bestehl' uns nicht um unsre Zeit!

Wer seinen Werth verschweigen kann,
Und sich zu freuen weiß,
Der ist, der ist für uns ein Mann!
Der komm' in unsern Kreis!

Chor.

In unsern Kreis!
Willkommen sey der Freund, der Mann,
Der sich von Herzen freuen kann!

Der Gruſs.

Ein trauter Gruſs ist Goldes werth,
Ist mehr, als Wort und Tand.
Er knüpft, wo man noch Wahrheit ehrt,
Der alten Treue Band.

Wie Harfenton erfreulich klingt
Ein freies: 'Guten Tag!'
Ein Du, das zu dem Herzen dringt,
Wie Nachtigallenschlag.

Der krumme Rücken, tief gebückt,
Der Fuſs, der streicht und scharrt,
Das Wortgewebe, bunt gestickt
Mit Witz modernster Art,

Das Beifallhungern in dem Blick,
Des Lächelns matter Zwang
Verscheucht des Lebens Bundesglück,
Verstimmt der Seelen Klang.

Ein trauter Gruſs ist Goldes werth,
Ist mehr, als Wort und Tand,
Er knüpft, wo man noch Wahrheit ehrt,
Der alten Treue Band.

Der Kuſs.

Ein Kuſs von meinem Mädchen
Enthebt mich aller Sorgen.
Er ruft den lichten Morgen
Um Mitternacht hervor.
Er zaubert Lilj' und Rose
Aus dürrem Felsenmoose.
Er zaubert mir Pallaste
Aus Stroh und Binsenrohr.

Ein Kuſs von meinem Mädchen
Macht mich zum ersten Weisen,
Er lehrt mich, wie in Kreisen
Sich Erd' und Himmel küſst.
Er lehrt mich tief empfinden,
Was Grübler nicht ergründen,
Daſs diese Welt die beste
Von allen Welten ist.

Ein Kufs von meinem Mädchen
Begeistert mich zum Guten;
Der Sittenlehre Ruthen,
Ach! die begeistern nicht.
Man lernt so leicht durch Lieben
Die schwersten Pflichten üben.
Man übt so gern im Stillen
Der Liebe süfse Pflicht.

Mein Mädchen, o mein Mädchen,
Lafs keinen Kufs dich reuen!
Denn deine Küsse weihen
Zum Himmel selbst mich ein.
Lafs nie, nach eiteln Lehren,
Mich einen Kufs entbehren,
So werd' ich bald, dich küssend,
Wie du, ein Engel seyn.

Der Baum der Liebe.

Es wuchs für mich ein Baum empor;
Er hiefs der Baum der Liebe.
In seinem Schatten blühte mir
Ein Himmel süfser Zuversicht,
Und nahmenloser Freude.

Und dieser Baum, er ist dahin,
Dahin mit Blatt und Blüthe.
Des schwülsten Tages Feuerhauch
Versengte Stamm und Zweig und Laub,
Und jede zarte Knospe.

Die dürre Wurzel klammert sich
Vergebens in den Boden.
Vergebens schiefst noch hier und da
Ein jugendlicher Sprofsling auf.
Er stirbt nach halbem Leben.

Und ich, wie dacht' ich einst: der Baum
Der Liebe schattet ewig!
Wie oft begoss ich glaubensvoll
Den Boden, wo er stand und wuchs,
Mit meines Auges Thränen!

Mit meines Auges Thränen ist
Verdorrt der Baum der Liebe.
Sie, die voll schöner Zuversicht
Mein Herz in seinem Schatten fand,
Sie sah ihn still verdorren.

Doch, Lina, Lina, wolltest du
Die dürre Wurzel pflegen:
Durchströmt von neuer Lebenskraft
Entsprosst' ihr dann ein neuer Baum,
Ein neuer Baum der Liebe.

Quellenlied.

Nur dem Glücklichen entschlüpft
Stund' und Tag mit gleicher Schnelle.
Wie uns dort die Bacheswelle
Blinkend aus den Augen hüpft.

Aber wer mit schwerem Sinn
Brüthet über Weh und Wunden,
Diesem dehnen sich Secunden
Wie Cocytuswogen hin.

Keiner, den das Leben freut,
Wünsche, dafs es länger währe!
Leicht erfüllt, zur strengen Lehre,
Diesen Wunsch ein langes Leid.

Jünglings-Rundgesang im Frühling.

Lös't ab vom Stamm das Epheulaub,
Und schlingt es um die Locken!
Lasst Bücherwitz bei'm Bücherstaub
Zur Zeit der Maienglocken!
Wer nicht sein Herz in sich begräbt,
Wer nicht nach Rang und Flittern strebt,
Wem Kraft und Geist den Busen hebt,
Der juble mit, und singe,
Dass Thal und Hügel klinge!

Chor.

Uns klopft die Brust von Geist und Kraft.
Es lebt in uns; es strebt und schafft.
Der Hügel klingt.
Der Jüngling singt
Das Lied, das sich vom Herzen schwingt.

Am blauen Firmamente ziehn
Die Wolken gleich den Lämmern.
Geschlofsner wird das Blättergrün,
Uns traulich zu umdämmern.
Was schwirrt der Vogel durch die Luft?
Was tanzt die Mück' im Blumenduft?
Es tanzt und lebt; es spricht und ruft:
Entsagt bethörtem Leide!
Naturberuf ist Freude.

Chor.

Wir freun uns, wann die Lerche steigt,
Und wann der Sturm die Äste beugt.
Der Hügel klingt.
Der Jüngling singt,
Was freudig Seel' und Sinn durchdringt.

Wer sich sein frisches Blut vergällt
Mit schwülem Mifsbehagen,
Für den ist nicht das hohe Zelt
Des Himmels aufgeschlagen.

Wer eins mit seinem Herzen ist,
Der lebt; nicht, wer, mit sich im Zwist,
Fortune'ns kalte Lippen küsst.
Das Lied soll die erhöhen,
Die vor sich selbst bestehen.

Chor.

Mit uns in Sinn und Herzen eins,
Geniessen wir des Sonnenscheins.
Der Hügel klingt,
Der Jüngling singt
Das Glück, das Ihr von Euch empfingt.

Was ist es, das wie Morgenlicht
Dem innern Auge leuchtet?
Was füllt mit hoher Zuversicht,
Wann Schmerz die Wange feuchtet?
Was ebnet auch den Felsenpfad?
Was streut der Freuden vollste Saat?
Was lockt zur schönen Mannesthat?
Steht auf! Mit Herz und Munde
Lobsingt dem Freundesbunde!

Chor.

Wir stehn, bei'm feuerhellen Wein
Den Bund des Bundes zu erneun.
Der Hügel klingt.
Der Jüngling singt
Das Glück, das Herz in Herz erringt.

Noch nicht gesetzt! Noch immer fehlt
Die Ros' in unserm Kranze.
Es seufze nur, wer sich's verhehlt,
Nach Kronengold und Glanze!
Im Arm der Liebe, rein und hold,
Vergißt man ohne Rang und Gold,
Wohin des Schicksals Kugel rollt.
Wer wird in Frühlingskreisen
Nicht Weib und Mädchen preisen?

Chor.

Hoch lebe Weib und Mädchen! hoch!
Und höher noch! und höher noch!
Schenkt ein! Schenkt ein!
Der letzte Wein
Soll Opfertrank der Liebe seyn!

Abelard an Heloise.

Ein Fragment.

Wer hat zuerst von unsern weisen Thoren
Die Hoffnung letzte Trösterinn genannt?
Er hatte Hab' und Gut vielleicht verloren;
Verlust der Liebe hat er nie gekannt.
Mir sprossen, blühn und welken keine Blüthen.
Dem Winter folgt der Lenz im Wechselflug:
Mir die verlornen Freuden zu vergüten,
Ist selbst die Ewigkeit nicht reich genug.
Von Nahmen und von Zeichen will ich leben,
Will Heloise rufen früh und spät.
Wann meine Lippen im Gebethe beben,
So laute Heloise mein Gebeth.
O, Heloise! Spielt um deine Sinne
Ein gleicher Traum bei'm Nahmen Abelard,
So labe, lab' am nichtigen Gewinne
Den Armen, der auf mehr vergebens harrt.

Und welkt die letzte Ros' auf deiner Wange:
Und ruft der Tod: 'Bald hast du ausgebüßt!'
Doch weine, weine Trost dir selbst, so lange
Der Thränen und des Lebens Quelle fließt!

Komm, Himmelsbild! Enthebe dich dem Staube!
Laß mich den Schleier dir vom Auge ziehn!
Komm mit mir in die Nachtigallenlaube,
Wo im geschlossnen Grün Jasminen blühn!
Wie dort die graue Mauer gegenüber
Der Epheu still mit tausend Armen herzt!
Wie da die Meise zwitschert, wenn ihr Lieber
In leichten Flügen ihr vorüber scherzt!

Was beth' ich, wenn ich nirgends wieder finde,
Was diese Brust mit voller Gnüge letzt?
Wie? Dieses tiefe Seufzen wäre Sünde?
Hat Andacht schon, was ich verlor, ersetzt?
Vergebens sing' ich Chorgesang und Psalme.
Sie lindern nicht den nahmenlosen Schmerz.
Vergebens greif' ich nach des Himmels Palme.
Sie duftet nicht wie meine Ros' in's Herz.

Ein Heiliger weiſs nichts von meinem Heile.
Sein Herz ist, wie sein Bild im Tempel, stumm.
Mir gilt von Heloisen eine Zeile
Mehr als ein ganzes Evangelium.

Mein Leben ist nur eine Todesstunde,
Und auf uns Beide wartet ein Gericht.
Ein Engel kühle meines Herzens Wunde!
Nur heile sie, so lang' ich lebe, nicht!
Vereinigt brachen wir im Lebensgarten
Die schönste Frucht verbothner Seligkeit.
Vereinigt laſs auch sterbend uns erwarten,
Ob Der verzeihen kann, der gern verzeiht.

An das Leben.

Leben, du bist arm an Freuden,
Nur an Schmerzen bist du reich.
Gäben auch die guten Götter
Beides uns im gleichen Maße,
Wäre Beides doch nicht gleich.

Freude, Freud' ist nur das Rechte,
Was das arme Herz bedarf.
Doch des Schmerzens scharfem Stachel
Sträubt sich jeder Puls entgegen,
Und der kleinste bleibt zu scharf.

Darum bist du arm an Freuden,
Leben, und an Schmerzen reich.
Gäben auch die guten Götter
Beides uns im gleichen Maße,
Wäre Beides doch nicht gleich.

Der Tod des Herkules.

Ein Mythus.

Alkmene'ns Sohn, am Ende seiner Bahn,
Gedachte, weil er nun von Ungeheuern
Die Welt befreiet, und sein Werk gethan,
Ein Dankfest seinem Vater Zeus zu feiern.
Auf Öta's Höhe, die ihm festlich war,
Stand er am alten, moosigen Altar,
Nicht ahndend, dafs ihm Unheil wiederführe,
Mit einer Gabe seiner Dejanire.

Sie hatt' ihm ein bezaubertes Gewand,
So dachte sie, vom blinden Sinn getrieben,
Mit eifersüchtigem Bedacht gesandt,
Dafs nie sein Herz verlernte, sie zu lieben.
Unselige! Wer prüft nicht, was er schenkt?
Mit Gift und Tod ist dieſs Gewand getränkt.
Vom Blut, der Schlange Lerna's heifs entquollen,
Ist jeder zarte Faden angeschwollen.

Kaum hatte den betrognen Sohn der Kraft
Das Mordgewebe dicht und warm umgeben,
So fühlt er leise, leise sich erschlafft,
Und alle seine Riesenmuskeln beben.
Er sieht umher. Ihn däucht, die Hügel fliehn.
In Nebelgrau versinkt des Waldes Grün.
Die Felsen scheinen nickend sich zu grüßen,
Der Boden dreht sich unter seinen Füßen.

Voll unerhörten Mißgefühles stöhnt
Der Sohn der Kraft ein Ach! zum ersten Mahle.
Des Öta tiefe Marmorwurzel dröhnt,
Und wiederdonnernd melden es die Thale.
Dem Mächtigen dünkt sein Gefühl ein Traum;
Er stämmt die Faust an einen Fichtenbaum;
Er faßt den Baum, sich aus dem Schlaf zu wecken,
Und schleudert ihn in's Thal wie einen Stecken.

Doch dumpfer noch und dumpfer wird sein Sinn,
Gewirbelt und durchzückt von jähen Blitzen.
Mit schwerem Schritte schwankt er weiter hin,
Verschmähend, sich zu halten und zu stützen.

Das Aug', in dem das Licht der Götter glimmt,
Starrt nieder. Nieder hängt und hingekrümmt
Der Nacken, der in kaum entfloh'nen Tagen
Vermögend war, des Himmels Last zu tragen.

Unkundig der beschleunigten Gefahr,
Bewegte sich, der nie Gefahren kannte,
Zurück zum alten moosigen Altar,
Wo schon des Opfers licht' Flamme brannte.
Er bückt sich hin mit seines Leibes Macht.
Von einverstandenen Gluthen angefacht,
Fängt nun mit Fieberwuth und Pulsespochen
Das Gift in Herz und Adern an zu kochen.

Und jetzt vermocht' er länger nicht, zurück
In seiner Brust den Folterschmerz zu halten.
Zum Himmel hub er seinen Löwenblick,
Und seiner Stirn empor gefurchte Falten.
Mein Vater auf dem ew'gen Donnerthron,
Mein Vater, rief er, siehst du deinen Sohn?
Du siehst ihn, ohne dich zu ihm zu wenden,
So schmählich seinen Heldenlauf vollenden?

Bin ich's, der in des Orkus Tiefe stieg,
Und bändigte den Dreikopf an der Schwelle?
In dieses Fufses Spuren schritt der Sieg
Auf Erymanthus Höhn, an Lerna's Welle?
Diefs sind die Arme, gegen deren Zwang
Umsonst der Menschenfeind Antäus rang?
Die nöthigten den Löwen ohne gleichen,
Mir seine Haut zum Mantel darzureichen?'

So flutheten, wie Felsenstromes Fluth,
Die Schmerzen von den Lippen des Alciden.
Jetzt dünkt er sich, umströmt von seinem Blut,
Vom Reiche der Lebendigen geschieden.
Jetzt reifst ihn noch ein Blick in's weite Thal
Zurück zur Welt und seinem Martermahl.
Es schien auf seine halb verbrannten Glieder
Die Sonne still vom blauen Himmel nieder.

Doch über'm blauen Himmel hatte schon
Um seines Wolkenthrones goldne Stufen
Der Vater Zeus, zu schauen seinen Sohn,
Die seligen Olympier berufen.

So kühn noch nie, seit dem die Majestät
Des Götterstaates im Olymp besteht,
Unsterbliche mit starrer Schreckensmiene
Herab auf dieses Lebens Trauerbühne.

Saturnia, von jedem Gott verklagt,
Sass abwärts da, beschämt im finstern Grolle.
Der Göttervater sieht sie an, und fragt,
Ob ihre starre Rache mehr noch wolle?
Noch kämpft sie mit des bessern Willens Zug:
Da spricht des Vaters Donnerton: 'Genug!
Kein Widerspruch soll unsern Himmel trennen!
Mein Sohn ist mein, und ihr sollt ihn erkennen!'

Er spricht's, und nickt. Es schwankt der Göttersitz;
Es schwanken Sonn und Mond und alle Sterne.
Zum Öta nieder zischen Blitz auf Blitz,
Und Donner murmeln in der Nah' und Ferne.
Das Zeichen weckt des Dulders Aug' und Ohr.
Er schlägt verwundert Blick und Händ' empor,
Und ruft: 'Lass mir noch Eine That gelingen!
Ich will dir ein Versöhnungopfer bringen;

Mein letztes Opfer! Nimm mich an! mich selbst!
Mein eignes Blut soll deinen Altar netzen,
Du, der du jene Donnerhallen wölbst;
Und herrschst nach unbegreiflichen Gesetzen!'
Und damit schritt er tiefer in den Wald,
Von immer lauterm Wetterschlag umhallt,
Und lüftete, umstrahlt von Blitzesblicken,
Des breiten Öta baumbewachsnen Rücken.

Und als er Baum auf Baum empor gebaut,
Fest schreitend, nur mit ungewohnter Eile,
Da warf er drüber hin die Löwenhaut
Und seine treue, viel versuchte Keule.
Kein Laut enthub sich ferner seiner Brust.
Als sänk' er lächelnd hin zu süßer Lust,
So lehnt' er sich mit seines Leibes Reste
Ermüdet auf die hoch gethürmten Äste.

Der Wald versinkt in Dampf und Nacht und Rauch
Um diese grausenvolle Todesstätte,
Und aufgewirbelt vom Gewitterhauch
Erheben sich die Flammen in die Wette.

Doch wie? Besiegt der Sieger auch den Tod?
Seht da die Sonn' im Morgenwolkenroth!
Seht da von dunkler Purpurgluth umgeben,
Im Silberlicht des Unversehrten Leben!

Des Unversehrten Leben ist ein Licht,
Das heller glänzt, als jenes Farbenfeuer.
Der reine Strahl der Göttlichkeit durchbricht
Der schwachen Menschheit aufgelös'ten Schleier.
Denn was nicht sterblich ist, ist nicht dem Zahn
Des mörderischen Giftes unterthan.
Die Flamme muſs des Staubes Stoff entwenden;
Und so der Lauf der Menschlichkeit sich enden.

Gestritten ist des Siegers Todesstreit!
Unsterblicher, und du bist Du geblieben!
Den Himmel der entbundnen Göttlichkeit
Kann nun nicht mehr des Schmerzens Wolke trüben.
Wie reitzend in der unempfundnen Gluth
Auf deiner Stirn der ew'ge Friede ruht!
Wie schön ist auf den jugendlichen Wangen
Der neue Lebensmorgen aufgegangen!

Von keiner Last der Erde mehr gedrückt;
Doch unbekannt mit seinem Götterleben,
Versucht der Held, der staunend um sich blickt,
Den leichten Götterfuſs empor zu heben;
Versucht's, und schwebt in ganzer Kraft empor.
Wie aus der tiefen Nacht ein Meteor,
Ein Wunder denen, die auf Erden wohnen,
Entschwebt er in des Empyreums Zonen.

BIBL. UNIVERS. LIPS.

Gedichte

nach dem Griechischen.

Poetisches Gebeth.

Nach Theognis.

Herr! Latone'ns Sohn! Vom Zeus Erzeugter! Beginnend
Denk' ich deiner. Zu dir wend' ich auch endigend mich.
Dich erheben werd' ich vor Allen, du Erster und Letzter!
Höre mein kurzes Gebeth! Gib mir dein Gutes, Apoll!
Phöbus! Herrlicher Gott! Als dich die erhabene Mutter
An dem umschatteten See unter der Palme gebar,
Wallt' ein ambrosischer Duft durch Delos. Es zuckte die Erde,
Und das erschütterte Meer freut' aus der Tiefe sich auf.

So, Verherrlichter, bebe mein Herz dir, Führer der Musen!

Führer der Grazien, sey immer dem Sinnenden nah!

Musen und Grazien, Töchter des Zeus, zur Hochzeit des Kadmus

Sangt ihr ein liebliches Lied. Singt es dem Dichter in's Herz!

»Schön sey, was uns gefällt! Das Schöne nur soll uns gefallen!«

Dieses, Göttinnen, sang euer unsterblicher Mund.

Der Gesang.

Nach Pindar.

Goldne Leier Apollon's,
Vollstimmiges Freudenwerkzeug
Der dunkellockigen Musen!
Dir horcht der Jubelführer, der Tanz;
Dir horcht der Chor,
Wenn auf und ab
Im Vorgetön
Dein wallender Wirbelklang sich wälzt.

Du tönst; und es erlöschen
Die flatternden Flammenspitzen
Des himmlischen Wetterfeuers.
Du tönst; und auf dem Zepter des Zeus
Entschlummert süfs
Der Vögel Fürst,
Und senkt die Kraft
Der schnellen Fittiche schwer herab.

Du ergossest das Dunkel
Der nachtenden Schlummerwolke,
Das liebliche Schloss der Wimpern,
Um sein gebogenes Königshaupt,
Von deinem Klang
Geschmeichelt, hebt
Sein Rücken sich,
Sein dichtes Gefieder wallt empor.

Selbst dem Gotte der Krieger
Genügt nach Thaten der Speere
Die geisterweckende Freude.
Denn aller Himmlischen Seele freut
Der Hochgesang,
Den rein und wahr
Latone's Sohn
Im Chor der heiligen Musen singt.

Aber wen Zeus nicht liebt,
Den quält es, wenn er die Stimme
Vernimmt der heiligen Musen,
Zu Land und auf dem unendlichen Meer.

So stehnt im Schlund
Des Tartarus
Der Götterfeind
Typhos, der wüthige Hundertkopf.

Ihm, dem frevelnden Störer
Der seligen Himmelsruhe,
Ihm drückt am Wellengestade
Sicilien's Boden die zottige Brust.
Ihn drückt und hält
Mit sichrer Kraft
Der Ätna fest,
Die Himmelssäule voll ewigen Schnees.

Drunten liegt er, und würgt
Empor die Quellen des Feuers,
Unnahbar jedem Erkunder.
Am Tage fluthet der Dampfstrom hin;
Der Finsternifs
Entflammend, rollt
Mit Felsen Nachts
Die Purpurflamme prasselnd in's Meer.

Hoher Herrscher auf Delos,
Gedenk' am hohen Parnassus
Und am kastalischen Quelle,
Gedenk' der Deinen, o Seliger!
Denn deine Gunst
Gibt Kraft im Geist,
Und Lebensmuth,
Und überschwängliche Herrlichkeit.

Schranke der Menschheit.

Nach Äschylus.

Dafs doch nie der Allenlenker
Meiner schwachen Kunst
Mit Götterkraft entgegnet
Dafs ich nie ermüde,
Zu den Himmlischen zu flehen!
Dafs ich nie
Auch mit Worten fehle!

Dann werde mir,
Dann bleibe mir
Das Glück, mit kühnen Hoffnungen
Das lange Leben zu umfahen,
Mit süfser, neuer Zuversicht
Das kranke Herz zu heilen.

O Prometheus,
Du, von ew'gen Qualen nicht Zerquälter,
Der du, nicht die Götter fürchtend,
Eigenwillig stolzer Pfleger
Schwacher Menschen wurdest;
Sieh die undankbare Pflege!'
Wer von Allen,
Denen du das Licht vom Himmel
Gütig brachtest,
Wer von Allen hilft nun dir?

Menschenhülfe, o wie eitel!
Nur im Traum, voll Noth und Mühe,
Nie des Himmels Ordnung störend,
Kämpft sie himmelan.

Amor's Herrschaft.

Nach Euripides.

Gott der Liebe,
Der du in's Auge
Sehnsucht träufelst,
Der du in Seelen,
Die dein Zepter lenkt,
Göttergrazie hauchst,
Nie erscheine mir im Zornel

Denn des Feuers,
Denn der Sterne
Furchtbare Gewalt
Nagt nicht so verzehrend in der Wunde,
Als der Pfeil von Amor's Hand.

Vergebens schlachtet am Alpheus ihr,
Im pythischen Hain vergebens Hekatomben,
Wenn ihr den Männerherrscher,
Der den geweihten Schlüssel

Zu Aphrodite'us heiligem
Gemache führt, nicht ehrt,
Den Allgewaltigen,
Der jeden Stolz zu Boden schlägt,
Wo er erscheint.

Thebe'us Mauer,
Dirce'us Quelle
Zeugen trauernd
Dieses Gottes Allgewalt.
Bacchus Mutter
Sank vom Blitze
Hingeschmettert
Nieder zu den Füfsen Zeus.

Aber es wallt, es weht
Durch Himmel und Erde
Der süfse Hauch der Liebe.
Wie die Bien' um alle Blumen,
Schwärmt mit leisem Fluge
Der Gott der Lieb' um jedes Herz."

Dithyrambe.

Nach Euripides.

Vom heiligen Tmolus
Wandeln wir her,
Im Jubel einher,
Und kämpfen Bacchus süßen Kampf,
Den leichten, hohen Wonnekampf,
Und rauschen Bacchus Lob.
Wer da?
Wer da?
Wer entheiligt unser Haus?
Fort von hier die Ungeweihten!
Heilig rede jeder Mund!
Bacchus Lob, nach hoher Lehre,
Bacchus Lob beginnt.

Selig, selig der Mann,
Dessen Busen geweiht ist,
Der die Feste der Götter kennt!

Selig, selig der Mann,
Der vom Gotte durchglüht ist
Auf den Bergen, wo Bacchus herrscht;
Der Mutter Cybele'ns Orgien kennt,
Mit Epheukronen das Haupt bekränzt,
Empor den wallenden Thyrsus schwingt
Und Dithyramben jauchzt!

Bacchanten, auf!

Bacchanten, auf!
Die ihr den Jüngling Bromius,
Die ihr den Gott, den Göttersohn,
Vom Berge Phrygiens herab
In Hellas Städte führt!
Als unter'm Herzen die Mutter ihn trug,
Da flog das schmetternde Wetter herab,
Da lag die Mutter entseelt,
Die Frucht entstürzt.
Und Zeus ergriff die zitternde Frucht,
Verbarg in männlicher Hüfte sie,
Verbarg mit künstlicher Sorgfalt sie
Vor Here'ns Zorn.

Und als die Stunde der Parzen erschien,
Gebar er den Gott mit dem goldnen Horn,
Und kränzte sein Haupt mit dem Schlangenkranz,
Der nun Mänaden kranzt.

Thebe, Thebe, Gottesmutter!
Pflegerinn der Gottesmutter
Semele!
Kränze dich mit Ephraukränzen!
Rauschet! Rauschet! Schlagt zusammen
Rothbeknospte Taxuszweige,
Tannenzweige, Eichenzweige,
Schlagt und schwingt mit lauter Macht!
Laßt die schwarzen Ringellocken
Auf gefleckte Rehgewande
Bunt und schattend nieder wallen!
Daß die ganze Gegend tanze,
Wecket, Thyrsusschwingerinnen,
Weckt den Feiertanz!

Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!

Wo Bromius den Reigen führt,
Den Weiberreigen zart und rasch,
Von Spindeln weg,
Vom Heerde weg,
In süfser Bacchuswuth!

Edle Kuretengenossenschaft,
Korybanten,
Die ihr in dreikluftiger Höhle
Die fellbespannte Trommel ersannt,
Und den Wirbellärm
Mit lieblichem Phrygerflötenhauch
Und klingendem Manadensang
Versüfst hinbrachtet zu Mutter Rhea;
Als die Satyrn mit jubelten
Und den Wonnetanz mehrten
Defs der Gott der Wonne sich freut:
Herrlich ist es, auf den Bergen
Matt vom tummelnden Gewimmel,
Schon im heil'gen Rehgewande,
Niedersinken,
Dürsten da nach Widdermord,

Und nach jenen heil'gen Bergen
Lydien's und Phrygien's,
Bacchus preisend, hin sich sehnen.

Evoe!
Bacchus kommt, und führt den Reigen!
Evoe!
Von Milch und Weine fließt das Feld,
Von Bienennektar, klar und süfs.
Es dampft und weht
Wie Weihrauchduft aus Syrien.
Seht da!
Seht da!
Der Gott schwingt seinen Fichtenstab,
Und lichte Flammen brennen drauf.
Horcht auf! Er jauchzt,
Und lockt den Chor,
Und stimmt vor unserm Chor voran,
Wie fliegt sein weich gelocktes Haar,
Ein Spiel der Winde, Himmel an!
Horcht auf! Er ruft,
Er ruft durch unsern jubelnden Gesang:

Folgt mir, Kinder!
Folgt mir, Kinder!
Töchter, des goldnen Tmolus werth!
Singt, durch rasselndes Trommelgetöne
Singt mir ein liebliches Lob!

Hinan! Hinan!
Den Berg hinan!
Der Lotos weht und rauschet!
Und wie auf grüner Weide
Das Fullen um die Mutter tanzt,
So hüpfet hin, so hebet
Den leichten, zarten Fuss!

Die Wunder von Theben.

Nach Euripides.

Ein Wunderland, wie Kadmusreich,
Ist weiter nicht auf Erden,
Und wundersam war Kadmus Flucht,
Als ihn das Schicksal rief.

Es rief ihn durch des Apis Mund,
Des Stieres ohne Lüge,
Zu bauen in Aonien
Ein tief gefurchtes Feld.

Wo durch die Auen, frisch und grün,
Und fette Weizenmatten
Der hellen Dirce Fruchtbarkeit
Aus glatter Welle strömt;

Hier, wo erdonnert Semele
Den schönsten Freudengeber,
Den Göttersohn voll Lust und Kraft,
Dem Donnerer gebar;

Hier wallte junges Epheulaub
Um seine Knabenstirne,
Des neu gebornen Gottes Stirn
In grünen Flechten hin.

Und Weib und Mädchen feierten
Den Tag des Freudenlehens,
Und Weib und Mädchen jubelten
Im freien Bacchustanz.

Hier war es, wo voll Gier und Grimm
Ein blutergichter Drache
Mit Mordesaugen Hals und Au'
In weiten Kreisen maſs.

Der Gott des Krieges hatt' ihn hier
Gesetzt zum Flurenwächter;
Doch Kadmus kam, ein Felsenstück
In hoch geschwung'ner Faust.

Er warf. Da lag das Ungethüm,
Den Kopf von Blut umronnen.
Und Pallas gab ihm Wunderrath,
Nach Sa'manns Art zu thun.

Da säet' er in das Furchenfeld
Des Drachen weißen Zahne.
Da regt es sich; und Riesen trieb
Die Wundersaat empor;

Ja, Männer, schier wie Berge hoch,
Und angethan mit Waffen.
Die Erde zeigte fürchterlich
Dem Himmel ihre Beut.

Doch bald ergriff sie Wuth und Mord.
Mit wildem Eigensinne
Zerfleischte sich die Schaar, und sank
In ihrer Mutter Schooß.

Die Zeitalter.

Nach Hesiodus.

Das goldene Geschlecht der Menschen war
Das erste, das die himmlischen Bewohner
Der Götterburg auf Erden wohnen liessen.
Zu Krono's Zeit, da der noch waltete.
Wie Götter lebten da die Menschen, Kummer-
Und Sorgenlos, und ohne Weh und Leid,
An Händen und an Füssen frisch und fröhlich.
Kein dürres Alter überging sie da.
Sie starben, wie vom Schlummer hingenommen.
Und alles Gute hatten sie. Die Erde,
Die Lebensmutter, reichte ungebethen
Die Hülf' und Fülle. Jeder konnte ruhig
Mit guten Leuten seines Wesens pflegen.

Drauf kam das zweite sterbliche Geschlecht,
Das silberne, viel schlimmer, als das erste.
An Art, so wie an Sinne, glich es nicht
Dem goldenen. Da lag wohl hundert Jahre

Ein groſser Säugling an der Mutter Brust.
Und wann sie denn heran gewachsen und
Des Wuchses Ziel erreichten, starben sie
Nach kurzer Frist. Sie hatten Sorg' und Noth
In thörichten Gemüthern. Denn sie konnten
Des argen Übermuths sich nicht entschlagen,
Und opferten den Göttern nicht. Des zürnte
Der Vater Zeus. Und er vertilgte sie.

Drauf sandte Vater Zeus ein andres,
Dem silbernen unähnliches Geschlecht,
Das eherne und dritte, starker Art,
Und rüstig. Dem gefiel nur Wuth und Weh
Des Kriegsgottes. Und es schmeckt' ihm nicht
Des Halmes Frucht. Und ungeheuer waren
Ihr starrer Sinn, den sie im Herzen trugen,
Und ihre harten Glieder, und der Bau
Der derben Arme an den breiten Schultern.
Und ehern waren ihre Mauern, ehern
Die Häuser, ehern all' ihr Hausgeräth.
(Denn schwarzes Eisen kannte man noch nicht.)
Sie mordeten einander, und erlagen,

Von ihren eignen Fausten überwältigt,
Und stiegen in das Schattenreich hinab.
Der schwarze Tod ergriff sie, so gewaltig
Sie sonst auch waren. Und sie sahen nicht
Das schöne Licht der hellen Sonne wieder.

Und als nun auch das eherne Geschlecht
Erloschen war, da sandte Zeus ein viertes,
Zu wohnen auf der nahrungsreichen Erde,
Ein besseres, gerechteres Geschlecht.
Das sind die Götterssöhn' und Heldenmenschen,
Die wir Halbgötter nennen. Doch auch sie
Erlagen unter argem Krieg und Streit,
Die Einen im Kadmäerlande, vor
Den sieben Thoren Thebe's, und die Andern
Vor Troja's Burg, wohin, um Helena's,
Der Schongelockten, willen, sie die Fluth
Des großen Meers durchschifften. Alle deckt
Des Todes Dunkel. Aber Vater Zeus
Hat ihnen fern von Menschenweis' und Sitte
Der Erde Grenzen zugetheilt. Da wohnen
Sie auf den Inseln, diese Seligen,

Die Götterstohne. Süfse Honigfrucht
Sproſst ihnen drei Mahl in des Jahres Fülle.

O, wär' ich doch nicht unter das Geschlecht
Der fünften Art gefallen! Lieber früher
Gestorben, oder später erst gebohren!
Denn jetzo lebt das eiserne Geschlecht.
Bei Tag und Nacht ist weder Rast noch Ruhe
Von Müh' und Noth. Und schwere Sorgen senden
Die Götter. Aber dennoch ist der Menge
Des Übels Gutes zugemischt. Und Zeus
Wird dieſs Geschlecht der Menschen auch vertilgen.
Wenn graues Haar an ihrer Schläfe hängt.
Der Vater wird den Kindern nicht, das Kind
Dem Vater nicht, der Gast dem Gastgenossen,
Der Bruder nicht dem Bruder wie zuvor
Ergeben seyn. Unehre wird das Alter
Der grauen Ältern treffen. Ach! sie werden
Hart angefahren werden von den Argen,
Die nicht mehr achten auf der Götter Wort.
Der Eine wird des Andern Stadt zerstören.
In keiner Gunst wird Eid, Gerechtigkeit

Und guter Wille stehn. Den Frevelmuth
Der kecken Übelthäter wird man ehren.
Der Schlechte wird den Guten übereilen
Durch Meineid, schlaue Red' und bösen Trug.
Und im Tumult des düstern Jammers wird
Sich Alles in die Wette niedertreiben.
Denn nun sind von der weit betretnen Erde
Die Göttinnen Gerechtigkeit und Zucht,
Die schöne Götterbildung eingehüllt
In ihre hellen Liliengewande,
Zu den Unsterblichen zurück gekehrt,
Und haben uns verlassen. Was geblieben
Auf Erden ist, ist nur ein trüber Wunsch;
Und Keiner kann des Übels sich erwehren.

Irrung der Menschheit.

Nach Rhianus.

Der Sinn der armen Sterblichen
Geht immer in der Irre.
Die Götter geben Gutes uns,
Und Schlimmes unser Wahn.

Sieh Jenen an, der wenig hat!
Er schmäht den Mann der Fülle,
Steht vor ihm scheu und kümmerlich,
Und bricht sein eignes Herz.

Und der, dem Füll' und Herrlichkeit
Ein Gott verlieh, wird thöricht,
Vergisst, dass er auf Erde tritt,
Und dünkt sich selbst ein Gott.

Wie wirft er nicht, so klein er ist,
Den Kopf zurück zum Nacken;
Und donnert ernstlich wohl einmal!
Dem Donnervater nach!

Er wagt es, um Minerve's Hand
Als Bräutigam zu werben,
Und fragt: 'Wo geht der nächste Weg
Zur Tafel im Olymp?'

Doch hinter ihm auf weichem Fuss
Schleicht leise das Verderben,
So ungesehn, als ungehört,
Und hebt sich über ihm.

Es fasst mit Mädchenungestüm
Des grauen Thoren Scheitel,
Des Jünglings Hand als graues Weib,
Und übt Gerechtigkeit.

Posidipp's Philosophie des Lebens.

Welches Leben mag man wählen?
In der Bürgerwelt ist Harm,
Eitler Hader, eitle Mühe.
Häuslich Glück ist Ehestand.

Mit dem Schiffer fährt der Schrecken;
Schweiss bedeckt des Pflügers Stirn.
Um sein Erbe zagt der Reiche,
Und der Arme seufzt nach mehr.

Weiber mehren alle Plagen;
Traurig schleicht der Hagestolz.
Kinder bringen Sorg' und Kummer;
Kinderlos gedeiht kein Mann.

Jugendsinn ist Traum und Thorheit,
Leeres Glück und leerer Wahn;
Und der Greis am kühlen Abend
Welkt zum Gängelband zurück.

Welches Leben mag man wählen?
Keines! Keines! Glücklich ist,
Wer das Licht nicht braucht zu sehen,
Oder stirbt, so bald er's sieht.

Metrodor's Philosophie des Lebens.

Jedes Leben magst du wählen.
Wackre Bürger krönt der Ruhm.
Sanft empfängt dich vom Geschäfte
Deines Hauses Ruhestatt.

Perl' und Gold belohnt den Schiffer;
Goldne Frucht den Ackermann.
Seines Guts genießt der Reiche,
Und der Arm' ist sorgenfrei.

Weiber mehren alle Freuden,
Und der Hagestolz bestiehlt.
Lieblich lärmt der Kleinen Menge;
Doch auch Still' im Hause freut.

Jugendsinn ist Kraft und Fülle,
Schöne Meldung schöner That.
Um des Greises sel'ges Nicken
Lächelt Kind und Kindeskind.

Wähle drum ein jedes Leben,
Das dem Herzen wohl gefällt.
Wer vom Glück zu viel nicht fordert,
Den beschenkt es überall.

Menschliches Daseyn.

Nach Pindar.

Was ist der Mensch?
Was ist er nicht?
Wir sind der Traum von einem Schatten.
Nur wenn ein Strahl der Göttlichkeit
Des Menschen Sinn erleuchtet,
Dann glänzt sein eignes Daseyn auf,
Und um ihn eine Welt.

Inhalt.

Vorrede des Herausgebers. — — Seite III

Gedichte.

Vorrede des Verfassers. — — — — 3.

Erstes Buch.

1. Licht und Liebe. — — — — 7.
2. Die Schöpfung der Liebe. — — — 11.
3. Urania. — — — — — 15.
4. Die Trümmer der Vorwelt. — — 18.
5. Stoicismus. — — — — — 28.
6. Fernando's Trauer. — — — 34.
7. Alonzo der Glückliche. — — — 39.

Zweites Buch.

8. An Psyche. — — — — Seite 47.
9. Liebe ohne Hoffnung. — — » 49.
10. Psyche im Walde. — — » 50.
11. Das Mühlenwäldchen. — — » 53.
12. Nachtgesang des Schiffers. — » 54.
13. Sehnsucht. — — — — » 56.
14. Bei der Zurückgabe eines Stirnbandes. » 58.
15. Philosophie der Liebe. — — » 59.
16. Die Dämmerungsfeier. — — » 60.
17. An die Dämmerung. — — » 61.
18. Nach der Trennung. — — » 64.
19. Ergebung. — — — — » 65.
20. An die Muse der Liebe. — — » 66.
21. Erinnerungsopfer. — — » 67.
22. Lebenslied. — — — — » 69.
23. Die Aussicht bei Nacht. — — » 71.
24. Der Kirchhof. — — — » 74.

Drittes Buch.

25. Männerschönheit. — — — » 79.
26. Vaterlehre. — — — » 81.

27. Pilgerlied. — — — Seite 83.

28. Wunderglaube. — — — » 86.

29. Der Mann für uns. — — » 87.

30. Der Gruſs. — — — — » 90.

31. Der Kuſs. — — — — » 92.

32. Der Baum der Liebe. — — » 94.

33. Quellenlied. — — — » 96.

34. Jünglings-Rundgesang im Frühling. » 97.

35. Abelard an Heloise. Ein Fragment. » 101.

36. An das Leben. — — — » 104.

37. Der Tod des Herkules. Ein Mythus. » 105.

Gedichte nach dem Griechischen.

38. Poetisches Gebeth. Nach Theognis. » 115

39. Der Gesang. Nach Pindar. — » 117

40. Schranke der Menschheit. Nach Äschylus. — — — » 121

41. Amor's Herrschaft. Nach Euripides. » 123

42. Dithyrambe. Nach Euripides. — » 125

43. Die Wunder von Theben. Nach Euripides. — — — — » 131

44. Die Zeitalter. Nach Hesiodus. — Seite 134.
45. Irrung der Menschheit. Nach Rhianus. » 139.
46. Posidipp's Philosophie des Lebens. » 141.
47. Metrodor's Philosophie des Lebens. » 143.
48. Menschliches Daseyn. Nach Pindar. » 145.

Friedr. Bouterwek's

Praktiſche Aphorismen.

Grundſätze zu einem neuen Syſtem der moraliſchen Wiſſenſchaften.

Quaerendi defatigatio turpis eſt, cum id, quod quaeritur, ſit pulcherrimum.

Cicero de fin.

Leipzig,
bei Gottfried Martini.
1802.

Bibliotheca Universitatis Lipsiensis 1878.

Vorrede.

Wenn die praktische Philosophie so aufrichtig seyn will, als es ihr vorzüglich ziemt, so muß sie das demüthige Geständniß ablegen, daß es ihr immer schwerer wird, die Würde, auf die sie unter den Wissenschaften Anspruch macht, vor der Welt zu behaupten. Denn die Welt weiß nun seit zwei tausend Jahren nicht nur, wie sehr geringe der Antheil ist, den die Moral nach philosophischen Grundsätzen an der wirklichen Veredelung der Menschheit im Großen und Ganzen hat; sie weiß auch, daß unter den streitenden Moralsystemen mehr, als eines ist, nach dessen Principien sich die Verspottung der natürlichen Ehre des Menschen vorzugsweise gesunde Philosophie nennt.

So lange der Mensch natürlich empfindet, ist mit seinem Gewissen im-

mer noch zur Noth fertig zu werden. Man poche nur etwas hart bei ihm an, und Schaam und Reue ſpringen, wie unſichtbare Mächte, aus dem erſchütterten Herzen hervor. Das Gefühl weiſet dann der richtenden Vernunft ihren Platz an. Aber wie ſollen wir den erſchüttern, nach deſſen Grundſätzen Schaam und Reue ſelbſt nichts Reelleres ſind, als die Rachgöttinnen, unter deren Bilde ſich das griechiſche Alterthum jene Gefühle dachte? Sollen wir verlangen, daß Jemand ſeinen Verſtand aufopfern, um ſeinem Herzen zu folgen? Was ſoll er dann urtheilen von unſerem Verſtande?

Es war ein großes Unternehmen von Kant, dem gewaltigen Erſchütterer, nicht der Herzen, aber der Syſteme, dem Egoismus in der Sittenlehre den letzten Zufluchtsort zu verſperren, durch ein höchſtes Geſetz, das in der reinen Vernunft ſelbſt gegründet ſeyn ſoll. Denn der Vernunft

will doch niemand widerſprechen, wer philoſophirt. Aber die Kantiſche Schule konnte den kategoriſchen Imperativ ihres Lehrers in der Meinung des Publikums nicht länger aufrecht halten, als die ganze Philoſophie, zu der er gehört. Die Einwürfe, die von mehreren Seiten gegen die reine Vernunft ſelbſt, in dem Sinne, wie Kant das Wort nimmt, von Männern gemacht wurden, deren Urtheil wenigſtens durch keine Autorität beſchränkt war, trafen den praktiſchen Theil der Kantiſchen Lehren mit dem theoretiſchen zugleich. Und ſeit dieſer Zeit ſcheint es der praktiſchen Philoſophie von neuem eben da zu fehlen, wo es der Philoſophie überhaupt fehlt.

Dem Studium der Kantiſchen Schriften, verdankte ich vor achtzehn Jahren eine ganz neue Anſicht aller moraliſchen Wiſſenſchaften. Aber ſchon damals, ſtieß ſich mein Kantianismus an den kategoriſchen Impe-

rativ, deſſen Anwendung nur dem Princip des Widerſpruchs folgen ſoll. Meiner Ueberzeigung gemäß, glaubte ich alſo dieſen Theil des Kantiſchen Syſtems beſonders modificiren zu müſſen, als ich das ganze Syſtem durch das, hoffentlich nun vergeſſene Werk Paulus Septimius, das im Jahre 1794 gedruckt wurde, zu populariſiren ſuchte. Wie weit ſich meine Vorſtellungsart auch in dieſer Hinſicht nachher von der Kantiſchen entfernte, ſagte hinlänglich im Jahre 1799 die Idee einer Apodiktik aus. Seit dieſer Zeit glaubte ich nicht nur die dringende Nothwendigkeit einer Reform der moraliſchen Wiſſenſchaften immer deutlicher einzuſehen; ich wurde auch überzeugt, daß die praktiſche Philoſophie überhaupt auf einen Abweg gerathen, weil man den Faden da nicht wieder aufnehmen wollen, wo ihn Plato, Ariſtoteles und die Stoiker fallen ließen. In der Abhand-

lung über die Wiederherſtellung der Moralphiloſophie (im zweiten Bande des Neuen Muſeums der Philoſophie und Litteratur) legte ich vor vier Jahren denen, die es intereſſiren würde, einen Theil meiner Ueberzeugung vor. Man ſehe dieſe Abhandlung als erſte Vorrede zu den Aphorismen an, die ich hier mittheile. Und ſo viel von der Geſchichte dieſes Buchs.

Herben Urtheilen muß ich nun wohl entgegenſehen, da ich mich von allen meinen Vorgängern, die ſich ſeit Kant um die praktiſche Philoſophie verdient gemacht haben, ſo weit entferne. Das Motto auf dem Titelblatt mag mich, ſo gut es kann, bei denen entſchuldigen, die, nach ihrem Syſtem, den Weg, auf den ich die moraliſchen Wiſſenſchaften zurückführen möchte, für einen Abweg halten. Uebereinſtimmend mit mir über mehrere weſentliche Punkte, ſcheinen mir indeſſen die Verfaſſer der

beiden vorzüglichſten Werke zu denken, die im neunzehnten Jahrhundert über die moraliſchen Wiſſenſchaften geſchrieben ſind; ich meine Schleiermacher's Kritik der bisherigen Sittenlehre, und Herbarts Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Eine beſondere Sprache glaube ich nicht geredet zu haben. Nur die beiden Wörter Moraliſch und Sittlich habe ich ſo unterſchieden, daß ſich das erſte als Kunſtwort auf die Wiſſenſchaft, das zweite unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht. So unterſcheiden wir ja auch das Phyſikaliſche oder Phyſiſche von dem Natürlichen. Nach der Analogie des Sprachgebrauchs verhält ſich alſo das Moraliſche zu dem Sittlichen, wie das Phyſikaliſche zum Natürlichen. Zur genauern Bezeichnung einiger Begriffe habe ich die griechiſchen Wörter beigefügt.

Göttingen, am 31. März, 1808.

Inhalt.

Einleitung.

I. Der Menſch und die Syſteme. S. 3

II. Von der Tugend ohne Moral. 13

III. Von der Moral ohne Tugend. 23

IV. Von der Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften. 30

Erſter Theil. Grundſätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

I. Idee des Guten. 47

II. Analyſe des ſittlichen Verlangens. 72

III. Von der Vereinigung des ſittlichen Verlangens mit dem natürlichen. 115

IV. Von den höchſten Grundſätzen der Sittenlehre. 149

Zweiter Theil. Grundſätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Einleitung. Zweite Ueberſicht der moraliſchen Wiſſenſchaften. S. 165

I. Die Lehre von der ſittlichen Vortrefflichkeit überhaupt, oder, von den Tugenden und den Gütern des Lebens. 179

II. Die Lehre von den Pflichten. 268

III. Die Lehre von den Rechten. 305

Praktiſche Aphorismen.

Einleitung.

I.

Der Mensch und die Systeme.

Die moralischen Wissenschaften unterscheiden sich von allen übrigen, selbst von den technischen, schon beim ersten Anblicke dadurch, daß sie gleichsam auf die menschliche Natur selbst Beschlag legen. Sie nehmen diese Natur nicht nur als ein bildungs-, oder erziehungsfähiges Object in Anspruch, wie der Bildhauer seinen Marmor, oder wie der Gärtner seine Pflanzen; ver-

langen von ihr ſogar, daß ſie, als eine freie Natur, ihre eigene Realität ſo lange mißbillige, bis ſie ſich nach Grundſätzen einer gewiſſen Norm unterworfen.

Kein Menſch iſt ſo roh, oder ſo übermüthig, daß er nicht einige Bereitwilligkeit zeigen ſollte, der Vernunft Gehör zu geben. Aber in jedem Menſchen ſträubt ſich die Natur gegen unbedingte Unterwerfung unter eine Regel.

Das Individuelle müßte aufhören, individuell zu ſeyn, wenn es nicht ankämpfen ſollte gegen das Allgemeine.

Und dieſe natürliche Abneigung des Menſchen gegen den Zwang der Regeln muß zunehmen in dem Verhältniſſe, wie der Regeln mehrere werden. Sie wird ſich

am auffallendſten zeigen, wo die individuelle Natur einem Syſteme gehorchen, alſo ſich ſelbſt dergeſtalt umformen ſoll, daß jeder ihrer Theile einem Theile des Syſtems adäquat werde. Daraus erklärt ſich, warum oft die kräftigſten Naturen, auch wenn ſie ſich ſchon einer gewiſſen Bildung erfreuen, am ſtärkſten gegen alle ſyſtematiſche Sittenlehren proteſtiren, ohne ſich darum für ſchlimmer zu halten, oder in ihrer Abneigung gegen eine ſolche Sittenlehre einen Beweis des natürlichen Verderbens zu erblicken, von welchem in einigen Syſtemen die Rede iſt. Denn einig mit ſich ſelbſt will freilich am Ende jeder Menſch ſeyn; aber jeder nach ſeiner Weiſe.

Den natürlichen Streit der Menſchheit mit den Syſtemen wollen zwar einige Sittenlehrer ſchon dadurch ſchlichten, daß ſie lehren, die wahre Sittenlehre verlange ja von dem Menſchen

nichts Anderes, als was der menſchlichen Natur gemäß iſt. Aber jeder Menſch ſtrebt unmittelbar nicht nach dem, was dem Abſtractum der menſchlichen Natur überhaupt, ſondern nach dem, was ſeiner individuellen Natur gemäß iſt.

Und wenn zur moraliſchen Vortrefflichkeit der feſte Wille gehört, den man in der energiſchen Uebereinſtimmung der freien Beſtrebungen vorzugsweiſe Charakter nennt; wie kann ſich da ein wahrer Charakter bilden, wo das Individuelle, das Alles im Menſchen bindet und zuſammen hält, vorläufig zerſtört wird?

Man kann die Moralſyſteme in Beziehung auf die Art, wie ſie die menſchliche Natur in Anſpruch nehmen, in zwei Claſſen theilen; ſie ſind entweder gebietende, oder einladende Syſteme.

Die gebietenden Syſteme imponiren dem Willen durch die Autorität eines Geſetzes, das Unterwerfung verlangt. Das Weſen der Tugend oder ſittlichen Vortrefflichkeit iſt nach dieſen Syſtemen Gehorſam, in Beziehung auf jenes Geſetz. Der herrſchende Begriff bei dieſen Sittenlehren iſt der Begriff der Pflicht. Nur das Pflichtmäßige nennen ſie gut. Dem Sittengeſetze und der Pflicht wird, nach dieſen Vorausſetzungen, eine Majeſtät zugeſprochen, vor welcher der Wille ſich beugen ſoll. Wer, nach denſelben Vorausſetzungen, durch Ungehorſam die Majeſtät des Sittengeſetzes verletzt, den trifft das ſtrafende Gefühl der Selbſtverachtung. Da indeſſen dieſes Gefühl nicht zu den angenehmen gehört, ſo liegt unverkennbar auch in den gebietenden Syſtemen etwas Einladendes, das nur nicht als ſolches im Geiſte dieſer Syſteme hervortritt.

Es iſt merkwürdig, daß, die theologiſchen Moralſyſteme abgerechnet, deren Begründung jenſeits des Gebiets der praktiſchen Philoſophie fällt, kein einziges ganz in dieſem Geiſte entworfen und mit ſtrenger Conſequenz durchgeführt iſt, außer dem Kantiſchen und deſſen Sprößlinge, dem Fichtiſchen.

Die einladenden Moralſyſteme ſind zuweilen auch impoſant, öfter aber freundlich. Das Gute wird in ihnen zunächſt nur als das Ziel aller vernünftigen Beſtrebungen betrachtet. In der Bezeichnung dieſes Ziels trennen ſich denn freilich die einladenden Syſteme weit, oft himmelweit, von einander. Einige nennen geradezu die Glückſeligkeit als einen mehr oder weniger beſtimmten Inbegriff von angenehmen Empfindungen überhaupt das Gut aller Güter oder das höchſte Gut; andere gründen ſich unmittelbar auf den Gegenſatz von zweierlei ganz verſchieden-

artigen Beſtrebungen, einer ſinnlichen, und einer überſinnlichen, in der menſchlichen Natur; und nach der Ausführung dieſes Gegenſatzes trennen ſie ſogleich das Gute, als das Ziel der überſinnlichen Beſtrebungen, ſowohl von dem Angenehmen, nach welchem auch das Thier ſtrebt, als von dem Nützlichen, nach welchem das Thier würde ſtreben können, wenn es nur einen ſeiner thieriſchen Natur gemäßen Verſtand hätte.

Wie nun aber, nach dieſen Vorausſetzungen, das Gute ſich zur Glückſeligkeit verhält, und ob und in wie fern es als etwas Göttliches im Menſchen, verehrt werden ſoll; darüber ſind wieder die Meinungen ſo verſchieden, und dieſe verſchiedenen Meinungen durchkreuzen einander ſo ſonderbar, daß es unmöglich iſt, die Abtheilung der Syſteme nach dieſem Geſichtspunkte weiter zu verfolgen.

Alle einladenden Moralsyſteme haben indeſſen den Begriff der Weisheit mit einander gemein. Weiſe heißt bei ihnen, wer nach Grundſätzen, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt, das wahre Ziel aller vernünftigen Beſtrebungen wirklich erreicht. Zur Weisheit laden ſie ein.

Die Moralſyſteme der alten griechiſchen Schulen ſind ſämmtlich Weisheitsſyſteme, nicht eigentliche Pflichtſyſteme, das heißt, ſie ſind nicht auf den Pflichtbegriff gegründet, ob ſie gleich dasjenige keinesweges ausſchließen, was wir Neueren Pflichten nennen. Sie wollen den Menſchen über ſein wahres Beſtes belehren, und ihn ermuntern, es zu ſuchen.

Keines der alten Weisheitsſyſteme ſchließt das natürliche Verlangen, das der Menſch mit allen lebenden Geſchöpfen theilt, aus der Reihe

der ſittlichen Beſtrebungen aus. Sie trennen ſich aber weit von einander in der Erklärung des Begriffs der wahren Glückſeligkeit (εὐδαιμονια), oder desjenigen Inbegriffs von angenehmen Empfindungen, welcher vorzugsweiſe verdient, daß der Menſch nach ihm ſtrebe.

Zweierlei ganz verſchiedene Anſichten aller ſittlichen Verhältniſſe mußten entſtehen; je nachdem man entweder mit Ariſtipp und Epikur nur das Mehr oder Weniger der angenehmen Empfindungen (ἡδονη) auf die Wage legte, oder mit Plato und den Stoikern einen urſprünglichen Unterſchied zwiſchen dem Edlen (το καλον) und dem Unedlen (αισχρον) in der Vergleichung der angenehmen Empfindungen behauptete. Bei dieſem Streite der Schulen ereignete ſich nicht ſelten, daß die Conſequenz der Grundſätze den Empfindungen wich, die dem Stifter der Schule, oder ſeinen Anhängern, be-

ſonders lieb waren. Zuweilen wurde es auch zweifelhaft, namentlich bei der Sittenlehre des Ariſtoteles, wie denn die Unterſcheidung des Edeln und Unedeln eigentlich zu verſtehen ſei.

Keines dieſer ſämmtlichen Syſteme, weder irgend ein Weisheitsſyſtem, noch irgend ein Pflichtſyſtem, hat ſich indeſſen beſtimmt und ausdrücklich über das wahre Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinen in der Einheit der ſittlichen Beſtrebungen erklärt.

II.

Von der Tugend ohne Moral.

Ehe Moralsyſteme entſtehen konnten, mußten ſchon mancherlei zerſtreute Lebensregeln oder praktiſche Grundſätze (γνωμαι) im Umlaufe ſeyn. Dieſe Grundſätze aber mußten ſich denn doch wieder auf etwas gründen, wenn ſie mehr, als unmaßgebliche Einfälle ſeyn ſollten; denn jeder Grundſatz, als ſolcher, iſt ein Product des Verſtandes; eine Syntheſis von Begriffen, und nur in ſo fern eine Wahrheit, als das Subſtrat dieſer Begriffe kein beliebiges Product der Einbildung iſt.

Die meiſten jener alten Lebensregeln, mit deren Entſtehung man gewöhnlich die Geſchichte der Sittenlehre anfängt, ſind Maximen der Klugheit. Klug iſt, wer das rechte Mittel trifft,

einen Zweck zu erreichen. Was für einen Zweck? sagt der allgemeine Begriff der Klugheit nicht aus.

Aber die Erfinder der alten Lebensregeln setzten ohne Bedenken denjenigen Zweck voraus, den Jeder von selbst erreichen will. Sie gaben Rathschläge, wie man nach dem unabänderlichen Laufe der Welt es einzurichten habe, so glücklich zu werden und zu bleiben, als es die Unvollkommenheit des menschlichen Daseyns überhaupt und die besondere Lage eines Jeden gestattet. Das Substrat ihrer praktischen Begriffe verstand sich also von selbst. Denn wen verlangt nach einem Beweise, um nicht zu bezweifeln, daß sein Verlangen, glücklich zu werden und zu bleiben, kein beliebiges Produkt der Einbildung sei?

Aber ist denn durch das bekannte und durch Mißbrauch fast lächerlich gewordene Wort Glückseligkeit, wenn

es nur einen Inbegriff von angenehmen Empfindungen bedeutet, das wahre Ziel aller vernünftigen Bestrebungen hinlänglich bezeichnet? Strebt denn die denkend-empfindende Natur nicht unmittelbar nach dem Guten?

Was ist denn nun das Gute? Ist es etwa wieder das Vorige, die Glückseligkeit selbst, nur unter einem andern Namen, etwa in Beziehung auf das Ganze der menschlichen Gesellschaft? Ist Tugend, d. h. thätige Gesinnung nach der Idee des Guten, Einerlei mit der aufgeklärten Selbstliebe, die sich nach probaten Maximen der Lebensklugheit richtet? Oder ist sie ganz etwas Anderes?

Als der menschliche Verstand sich diese Fragen vorlegte, da erst fing die Moral im eigentlichen Sinne des Worts sich zu zeigen an; und nun erst

konnte die groſse Frage aufgeworfen werden: ob die Moral ihr Daſeyn der Tugend, oder die Tugend das ihrige der Moral verdanke? Die Alten verwebten dieſe Frage in eine andere, mit der ſie ſich eine geraume Zeit unermüdet beſchäftigten, und die ſich doch nur hiſtoriſch im Andenken erhalten hat: ob die Tugend gelehrt werden könne?

Daß die Tugend älter ſey, als die Moral, und daß es mithin auch ohne Moral wahre, wenn gleich nur unvollendete, Tugend gebe, darf überhaupt kein conſequenter Moraliſt zugeſtehen, der in der Idee des Guten, nach welcher ſich alle Tugend richtet, nur einen Inbegriff von Verhältniſſen erblickt, die der Verſtand, nach gehöriger Vergleichung des natürlichen Verlangens mit dem Laufe der Welt, anerkannt und fixirt hat.

Wenn wir auch annehmen wollten, daß blinde Beſtrebungen mit guten Grundſätzen zufällig übereinſtimmen können, ungefähr ſo, wie eine Uhr recht geht, ohne es zu wiſſen, ſo verſchwindet doch, ſelbſt in dieſem Falle der ſittliche Werth jener Beſtrebungen, ſo bald wir hinzuſetzen, daß das Gute nur als ein Inbegriff von Verhältniſſen durch den Verſtand erkannt wird; denn ſo lange der Verſtand nach deſſen Vorausſetzungen, die nöthigen Verhältniſſe nicht gehörig aufgefaßt und in logiſchen Formen fixirt hat, wäre Tugend als thätige Geſinnung, die ſich nach der Idee des Guten richtet, nicht denkbar. Das gute Herz, wie man es nennt, würde dann nur ſehr uneigentlich ſo genannt; und eine Tugend, die, vor aller Moral, unmittelbar aus dem Herzen entſpringt, wäre ein Unding.

Am wenigſten aber darf die Möglichkeit einer ſolchen Tugend von Sitten-

lehrern zugeſtanden werden, deren ganze Sittenlehre im Grunde nur ein Syſtem von Klugheitsmaximen iſt, nach denen erkannt werden ſoll, wie der Menſch ſein natürliches Verlangen nach angenehmen Empfindungen überhaupt mit der Ordnung der Natur und dem Laufe der Welt in die angenehmſte Uebereinſtimmung bringe. Denn nach dieſen Syſtemen iſt ja das Gute überhaupt nur ein Begriff, in welchem wir verſtandesmäßig zuſammenfaſſen, was der Klugheit gemäß iſt.

Mögen die Erfinder und Anhänger der Klugheitsſyſteme immerhin dem menſchlichen Herzen eine Sympathie einräumen, die auch der Klugheit zur Richtſchnur dienen und nicht mit der ſo genannten Selbſtliebe zu verwechſeln ſeyn ſoll; das Sympathetiſche iſt darum noch lange nicht das Gute, und ſelbſt nach der Meinung der Vertheidiger deſſelben oft etwas ganz Anderes.

Nehmen wir aber an, daß das Gute, was es denn auch übrigens seyn mag, mehr ist, als ein Inbegriff von Verhältnissen, die der Verstand auffaßt, und daß es, wie das Schöne, empfunden werden kann, ehe es gedacht wird, so läßt sich nicht nur ohne Widerspruch denken, daß es eine Tugend des Herzens gebe, die älter ist, als die Moral, und daß bei einer solchen Tugend das Gefühl die Stelle der Seele vertrete, etwa so, wie das Gefühl des Schönen, vor aller Aesthetik, die Stelle der Idee des Schönen vertritt; sondern es läßt sich dann auch vorläufig begreifen, wie sich eine solche Tugend, unabhängig von allen Moralsystemen, nach rohen Anfängen immer bestimmter aus sich selbst entwickeln und sich durch sich selbst bilden konnte, ähnlich dem guten Geschmacke, der sich eben so, unabhängig von aller Aesthetik, unter den gebildeten Nationen nach und nach immer bestimmter aus sich

ſelbſt entwickelt und durch ſich ſelbſt gebildet hat.

Eben ſo leicht läßt ſich nach der Vorausſetzung einer Tugend ohne Moral erklären, warum im wirklichen Leben die Tugend, wie in der Kunſt der gute Geſchmack, unaufhaltbar ihren Gang geht, und warum ſittlich gebildete Menſchen in der Beurtheilung deſſen, was in einem gegebenen Falle, wo die Verhältniſſe nicht allzuverwickelt ſind, gut iſt, mit einander übereinzuſtimmen fortfahren, während die Moraliſten nicht aufhören, über das Princip der Sittlichkeit zu ſtreiten.

Ja, es läßt ſich nach dieſen Vorausſetzungen ſehr wohl denken, daß die Moral vielleicht erſt da anfangen könnte, wo die Tugend ſchon in einer gewiſſen Ausbildung durch ſich ſelbſt das Ihrige gethan hat, wie

denn auch Ariſtoteles urtheilt, „daß eine gewiſſe ſittliche Bildung bei demjenigen ſchon vorhanden ſeyn muß, der über Tugend und Recht den Unterricht faſſen ſoll.“

Aber wie denn nun das Gefühl des Guten ſich urſprünglich und im Grunde zu der Idee verhält, iſt, nach dieſen Vorausſetzungen allein, noch lange nicht begreiflich.

Das gute Herz mag ſich zu dem ſchlechten Herzen verhalten, wie der gute Geſchmack zu dem ſchlechten Geſchmacke. So denkt man ſich die Sache auch gewöhnlich im gemeinen Leben.

Aber ſchon im gemeinen Leben verlangt man zur Tugend auch Verſtand; und vollends dem Philoſophen, der ſich nach unerſchütterlichen Grundſätzen der Sittlichkeit umſieht, iſt mit einem Ge-

fühle, das von ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben kann, wenig geholfen.

So viel iſt indeſſen klar, daß der oben erläuterte Conflict zwiſchen den Moralſyſtemen und der Natur nicht ſehr bedenklich mehr erſcheint, wenn die Sittenlehre überhaupt keine anderen Anſprüche macht, als, der natürlichen Tugend zu Hülfe zu kommen, und, weit entfernt von der Anmaßung, den Menſchen in ein perſonificirtes Syſtem umzuformen, das Individuelle in ihm nur in den Verhältniſſen, in denen es von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt, beleben und vor Verirrungen ſichern will.

III.

Von der Moral ohne Tugend.

Wenn aber auch noch bezweifelt werden dürfte, ob es eine Tugend ohne Moral gebe, so liegt doch die Möglichkeit einer Moral ohne Tugend klar am Tage. Denn Moral iſt jedes Syſtem von praktiſchen Grundſätzen, die den menſchlichen Geſinnungen und Handlungen nach irgend einer Anſicht des Guten zur Richtſchnur dienen ſollen. Ob aber die Grundſätze wahr, oder falſch ſind, ſagt der bloße Begriff der Moral nicht aus.

Falſch können praktiſche Grundſätze nicht heißen, ſo lange aus ihnen die wahre Idee des Guten, wenn denn auch nur trübe und verworren, hervorblickt.

Aber wo der Verſtand, nach trüglichen Reflexionen, die wahre Idee des Guten ganz verfehlt, an ihre Stelle eine ganz andere unterſchiebt, und nur dieſe zum Regulativ menſchlicher Geſinnungen und Handlungen erhebt, da kann ſich ja ereignen, daß die untergeſchobene Idee ſogar condratictoriſch der wahren widerſtreitet. Eine thätige Geſinnung nach einem ſolchen Syſteme wäre dann nicht nur keine wahre Tugend, ſondern das condratictoriſche Gegentheil der Tugend.

Man könnte einwenden, es ſei doch am Ende von dem beſten Menſchen nichts weiter zu verlangen, als daß er nach den Grundſätzen handle, die er für wahr erkennt. Aber ein ſittlich-unwahrer d. i. der wahren Idee des Guten widerſtreitender Grundſatz iſt ein ſchlechter.

Gute d. i. ſittlich wahre Grundſätze von den ſchlechten zu unterſcheiden,

wird immer dringenderes Bedürfniß der Vernunft, je mehr Grundſätze aller Art in Umlauf kommen.

Eine Sittenlehre, die ſich ſelbſt dergeſtalt ſubjectiviſirt, daß ſie jede Geſinnung für gut gelten läßt, die ſich nach Grundſätzen regulirt, was für Grundſätze es denn auch ſeyn mögen, hebt ſich ſelbſt auf; denn ſie vernichtet in ſittlicher Hinſicht den Unterſchied zwiſchen dem Wahren und Falſchen; ſie kann alſo auch, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, nichts lehren wollen, was in ſo fern den Willen leiten ſoll, als der Verſtand es für Wahr erkennt.

Mag nun der Verſtand noch ſo vielen Antheil an der Bildung der Tugend haben, ſo leuchtet doch bald ein, daß der Verſtand keine Tugend erzeugen kann.

Der Verſtand kann nicht nur dem Willen nicht die Thätigkeit geben,

durch die ſich überhaupt das Sittliche vom Intellectuellen, und die Abſicht von der Einſicht, unterſcheidet; ſondern auch eine Menge verkehrter Vorſtellungen von Pflicht und Tugend in den Schulen und im gemeinen Leben, fallen dem irrenden Verſtand zur Laſt.

Die Elementarfrage der Sittenlehre iſt alſo: wie der Verſtand es anzufangen habe, ſich der wahren Idee des Guten ſo zu bemächtigen, daß ihm nicht, anſtatt ihrer, ſogleich beim erſten Auslaufe der Unterſuchung ein Trugbild vorſchwebe.

Aber auch wenn es dem Verſtande gelungen, ſich der wahren Idee des Guten zu bemächtigen, bleibt er noch immer der Gefahr des Irrthums ausgeſetzt in der Anordnung der moraliſchen Begriffe, die ſich auf jene große Idee beziehen. Folge eines ſolchen Irrthums wäre dann ein

Syſtem, das, wenn gleich auf Wahrheit gegründet, doch, als Syſtem, falſch iſt.

Eine Tugend, die ſich nach einem, zwar nicht grundfalſchen, aber verkehrten Syſteme bildet, wird allerdings von der ſyſtematiſchen Untugend weſentlich verſchieden, aber doch eine verkehrte Tugend ſeyn, in welcher das Erſte iſt, was das Letzte, oder wenigſtens das Frühere, was das Spätere ſeyn ſollte.

Wenn nun endlich auch die richtige Anordnung der moraliſchen Begriffe dem Sittenlehrer, wenigſtens einigermaßen, gelungen iſt, ſo bleibt doch noch ein drittes und weites Thor dem praktiſchen Irrthum offen. Jeder moraliſche Begriff hat, wie jeder Begriff überhaupt, ſeine logiſche Sphäre, das heißt, er begreift mehr, oder weniger beſtimmte Merkmale in ſich, durch deren Summation er vom Verſtande ge-

bildet wurde. Nun bleibt es aber der freien Reflexion eines jeden denkenden Kopfes überlaſſen, die Sphäre ſeiner Begriffe zu erweitern, oder zu verengen. So kann, zum Beiſpiel, der Eine in den Begriff der Pflicht, auch wenn er ihn in den erſten Merkmalen richtig beſtimmt hat, durch fortgeſetzte Reflexion etwas hineintragen, was entweder ganz erdichtet, oder wenigſtens dieſem Begriffe fremd iſt und ſeiner wahren Begründung widerſtreitet. Dann begegnen einander in den verſchiedenen Syſtemen die Wörter, während die Begriffe oft weit aus einander liegen.

Durch Erweiterung und Verengung der Sphäre eines Begriffs kann man der Sittlichkeit in der Theorie auch etwas entziehen, was praktiſch zu ihr gehört. Dann bleibt zwar immer noch ein Begriff übrig, der im Syſteme ſein Fach ausfüllt, aber doch auf der Wage der Wahrheit in ſittlicher Beziehung

nicht viel mehr wiegt, als ein bloßes Wort, weil ihm dasjenige entzogen iſt, was ihm urſprünglich ſeinen ſittlichen Gehalt gab. Man denke, zum Beiſpiele, nur an den Begriff der Uneigennützigkeit und deſſen verſchiedene Begründung in den Schulen.

Aber noch deutlicher zeigen ſich die Hinderniſſe, die der ſittlichen Aufklärung überhaupt entgegen ſtehen, wenn man vom Standpunkte des philoſophiſchen Wiſſens herab die moraliſchen Wiſſenſchaften als ein Ganzes zu überſchauen verſucht.

IV.

Von der Organisation der moralischen Wissenschaften.

Unter dem Titel moralische Wissenschaften können wir alle diejenigen zusammenstellen, deren Gegenstand das Sittliche im Menschen, oder das Vermögen ist, nach irgend einer Vorstellung des Guten sich selbst zu Gesinnungen und Handlungen zu bestimmen.

Der Begriff des moralischen Wissens ist also einer intellectuellen Steigerung in denselben Verhältnissen fähig, in denen sich der Verstand überhaupt von den Vorstellungen des gemeinen Lebens zu der Idee der Philosophie erheben kann.

Auch abgeſehen von der religiöſen Sanction der Volksmoral, haben die moraliſchen Urtheile der Menſchen im gemeinen Leben ſelten, oder nie, etwas mit der Idee eines philoſophiſchen Wiſſens gemein. Und wenn man an den alten, vom Abſchluſſe eines ewigen Friedens immer beinahe gleich weit entfernten Streit der Philoſophen denkt; liegt dann nicht ſogar etwas die Menſchheit Entehrendes in der Vorſtellung, daß die Tugend nicht vor der Vernunft beſtehen könne, bis zur Beendigung des Streites der Philoſophen?

Aber wo Philoſophie überhaupt anfängt, des denkenden Geiſtes höchſtes Bedürfniß zu werden, da tritt auch die Idee einer Moralphiloſophie mit den beſondern Anſprüchen hervor, die ſie an den Verſtand macht.

Man verkennt die Idee einer Moralphiloſophie von Grund aus, wenn man

weniger in ihr erblickt, als eine Aufforderung an die Vernunft, durch vollendete Theorie des Wahren ein ewiges Band zwiſchen den intellectuellen und den ſittlichen Vorſtellungen zu knüpfen, und unwiderſprechlich zu lehren, was in ſittlicher Hinſicht wahr iſt.

Moralphiloſophie im eigentlichen Sinne iſt alſo ganz etwas anderes, als bloße Moral oder Sittenlehre. Ihr großes Geſchäft iſt nicht nur, ſittliche Vorſchriften zu geben, ſondern zugleich zu lehren, warum keine Täuſchung in dieſen Vorſchriften obwaltet.

Denken wir uns nun unter Philoſophie überhaupt reine Wahrheitslehre oder eine Wiſſenſchaft, die über Wahrheit und Irrthum in jeder Hinſicht das letzte Wort ausſpricht, ſo fällt in die Augen, daß die Vernunft bei der gewöhnlichen Trennung der theore-

tiſchen Philoſophie von der praktiſchen ſelbſt dann nicht ſtehen bleiben kann, wenn ſie auch nur das praktiſche Intereſſe um ſeiner ſelbſtwillen behaupten will; denn dieſes Intereſſe iſt ja nur in ſofern ein vernünftiges, als das allgemeine Kriterium der Wahrheit auch den praktiſchen Grundſätzen zum Grunde liegt.

Wenn wir die epikuriſche Moral mit der ſtoiſchen, und beide wieder mit der platoniſchen, oder ariſtoteliſchen vergleichen, ſo zeigt ſich deutlich, daß dieſe Moralſyſteme genau in denſelben Verhältniſſen von einander abweichen, als ihre Urheber ganz verſchiedene Begriffe von Wahrheit überhaupt hatten. Epikur glaubte, das Kriterium der Wahrheit in der Sinnlichkeit gefunden zu haben, die Stoiker in angebornen Grundſätzen des geſunden Menſchenverſtandes, Plato aber in der reinen Vernunft, die ſich über alle Sinnlichkeit erhebt, und

Ariſtoteles in dem Verſtande, der das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen vermittelt.

Woran ſoll ſich denn die praktiſche Philoſophie auch anders halten, als an das allgemeine Kriterium der Wahrheit, wenn die eine Parthei dasjenige, was der andern das Fundament ihrer ſittlichen Ueberzeugung iſt, Selbſttäuſchung und Schwärmerei ſchilt?

Soll alſo eine durchaus philoſophiſche Sittenlehre möglich werden, ſo muß ſich die praktiſche Philoſophie nicht bloß als Gegenſtück zu der theoretiſchen anmelden. Sie muß in unmittelbarer Beziehung auf die nothwendige Einheit des Wahren und des Guten mit der theoretiſchen Philoſophie zugleich aus einer allgemeinen Ueberzeugungslehre hervorgehen.

Aber ſollte denn nicht der forſchende Verſtand, wenn der alte Gegenſatz der

theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie nicht aus der Luft gegriffen iſt, durch conſequente Ausführung dieſes Gegenſatzes gerade dahin gelangen, wo ihn die allgemeine Ueberzeugungslehre erwartet?

Der alte Gegenſatz des Theoretiſchen und Praktiſchen gründet ſich auf das allgemeine Bewußtſeyn, in welchem ein unvertilgbarer Unterſchied iſt zwiſchen Erkennen und Wollen. Dieſer Unterſchied erhält ſich ſelbſt da, wo die Erkenntniß den Willen leitet; denn auch da unterſcheiden wir weſentlich die Abſicht von der Einſicht.

Wenn wir alſo der praktiſchen Philoſophie ein eigenes Feld abſtecken, ſo bleiben wir vorläufig dem allgemeinen Bewußtſeyn getreu. Aber wir müſſen dann auch nicht vergeſſen, daß alle philoſophiſche Meditation einen doppelten Lauf nimmt, den ſchon Ariſtote-

les mit dem Laufe auf der olympiſchen Rennbahn verglich, vom Sitze der Kampfrichter zum Ziele, und von da wieder zu den Schranken zurück.

Die Philoſophie heißt praktiſch im eigentlichen Sinne, wenn ſie vom Bewußtſeyn des Wollens ausgeht und zunächſt nur das Wollen vor Augen behält, um ihm eine vernünftige Richtung zu geben.

Aber was vernünftig im praktiſchen Sinne iſt, kann in der letzten Inſtanz doch nur durch dieſelbe Vernunft, die über Wahrheit und Irrthum überhaupt entſcheidet, erkannt und erklärt werden. Die praktiſche Philoſophie iſt alſo, genau genommen, immer nur in ſofern Philoſophie, als ſie durch conſequente Fortſetzung ihrer Argumente zu demſelben Ziele führt, dem ſich die theoretiſche Philoſophie auf einem andern Wege nähert.

Beide, die theoretiſche Philoſophie ſowohl, als die praktiſche, dürften, wenn ſie nicht an Einem Ziele einander begegneten, ſich gegenſeitig, wie jene alten Frauen in der Fabel, für Geſpenſter anſehen, und dann auch wohl fragen, welche von beiden der andern den Rang abtreten wolle, ob ſie gleich beide Kinder einer und derſelben Vernunft ſind. Die moraliſchen Wiſſenſchaften entſtehen in praktiſcher Hinſicht unabhängig von allen metaphyſiſchen Speculationen. Die Thatſache, die der moraliſchen Forſchung vorangeht, iſt das ſittliche Verlangen, das den Herzen einwohnt, dieſes in ſeiner Art einzige Verlangen, kraft deſſen der Menſch moraliſche Aufklärung ſucht, um das Gute, das ihm dunkel vorſchwebt, nicht zu verfehlen. Durch Analyſe des ſittlichen Verlangens ſind die moraliſchen Wiſſenſchaften entſtanden, und durch die-

ſes Verlangen ſelbſt werden ſie ſich auch ferner behaupten.

Es fragt ſich nun weiter: welchen Auslauf die moraliſchen Wiſſenſchaften nehmen ſollen, um ſich dem Ziele der Philoſophie auf dem kürzeſten und beſten Wege zu nähern.

Sollen wir noch ein Mal, wie nun ſchon ſo oft vergebens geſchehen iſt, die moraliſchen Wiſſenſchaften einklemmen in die bekannte Alternative zwiſchen Gefühl und Grundſatz, als ob die Analyſe nothwendig mit einem von beiden anfangen müßte, entweder mit der Appellation an ein Gefühl, oder mit der Aufſtellung eines Grundſatzes?

Denn ſelbſt wo von einer Wiſſenſchaft des Herzens die Rede iſt, bleibt doch das ſittliche Gefühl immer nur Gegenſtand der Unterſuchung, alſo dasjenige, was ſich zwar zur Möglichkeit der Un-

terſuchung von ſelbſt verſteht, aber eben deßwegen nicht die Stelle eines Princips oder Arguments im wiſſenſchaftlichen Sinne vertreten kann. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft iſt, den Gegenſtand in ein Licht zu ſtellen, das von der Vernunft ausgeht. Wäre das Gefühl ſelbſt dieſes Licht, wozu bedürfte es denn der Beleuchtung?

Aber noch ſchlimmer, wo möglich, wird die Sittenlehre durch Grundſätze berathen, die man, als ſolche, dem ſittlichen Weſen geradezu in das Gewiſſen hineinſchiebt. Denn woran ſoll das ſittliche Weſen, als denkendes Weſen, erkennen, ob der Grundſatz, der ihm in das Gewiſſen geſchoben wird, eine Wahrheit iſt, oder ein Einfall?

Soll man ſich ſelbſt fragen, ob man nicht Alles, was man für gut erkennt, einem gewiſſen Grundſatze gemäß findet, ſo leiſtet der Grundſatz nun die Dienſte

einer logiſchen Probe; er ſetzt dann das Erkennen des Guten ſelbſt aus anderweitigen Gründen als ſchon vorhanden voraus.

Soll irgend ein Grundſatz ſelbſt die Urquelle der moraliſchen Erkenntniß ſeyn, ſo bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, warum wir ihn für dieſe Urquelle halten ſollen. Darauf antworten, daß Jeder, wer nicht dieſem Grundſatze gemäß handelt, ſich ſelbſt widerſpricht, heißt, dem aufgeſtellten Grundſatze ſtillſchweigend wieder die Würde der höchſten Entſcheidung entziehen, und an ſeine Stelle das logiſche Princip des Widerſpruchs unterſchieben. Nach dieſem Princip muß ſich denn freilich jede Sittenlehre reguliren, wenn ſie verſtandesmäßig ſeyn will. Aber iſt denn das Gute nichts weiter, als das Verſtandesmäßige? Und woher ſollen wir denn nun dieſes wieder wiſſen?

Nur Ein Weg bleibt uns offen, ohne Vorurtheil und Anmaßung, und ohne Voraussetzung irgend eines speculativen Systems, dahin fortzuschreiten, wo wir am Ende der allgemeinen Wahrheitslehre begegnen müssen. Es ist der Weg der Begriffe, die zwischen dem Gefühle und den Grundsätzen liegen.

Aus Begriffen sind die Grundsätze gebildet. Nur sofern den Begriffen etwas Nothwendiges zum Grunde liegt, das mehr, als Begriff ist, sind die Grundsätze wahr.

Das Nothwendige, das den moralischen Begriffen zum Grunde liegt, würde dann dasselbe seyn, wohin das Gefühl zielt, wenn gleich durch Gefühl nichts erkannt wird.

Mit der Aufklärung der Begriffe, in denen das Wesen der Sittlichkeit vom Verstande getroffen ist, oder getroffen

zu seyn scheint, fing die Sittenlehre des Alterthums an. Der Weg, den wir zu betreten haben, ist also längst gebahnt.

Daß die neueren Sittenlehrer den Weg der Begriffe verließen, darf uns um so weniger kümmern, da uns die Menschheit, unabhängig von den Moralsystemen, auf diesem Wege begleitet. Denn soweit man von Tugenden und Lastern, von Recht und Pflicht, und vom Guten überhaupt spricht, denkt man bei diesen Wörtern doch etwas, oder wenigstens an etwas, wodurch man das Wesen der Sittlichkeit getroffen zu haben glaubt.

Es fragt sich also weiter: welcher Begriff an der Spitze der moralischen Untersuchung stehen soll? Auch darüber war man im Alterthum einverstanden. Alle Moralsysteme der Alten giengen vom Begriffe des Guten aus, nicht von den Begriffen der Tugend und des La-

ſters, des Rechts und der Pflicht; noch weniger von pſychologiſchen, oder transcendentalen Betrachtungen über den menſchlichen Willen. Daß aber leicht eine verkehrte Sittenlehre entſtehen kann, wenn man von den Begriffen der Tugend, oder der Pflicht, ausgeht, oder überhaupt die Sittenlehre mit etwas Anderem, als mit der **Aufklärung des Begriffes des Guten anfängt, kann man ſchon einſehen,** wenn man bedenkt, daß dieſer Begriff nicht nur das Ziel aller ſittlichen Beſtrebungen bezeichnet, ſondern auch in der Anwendung auf das Leben alle ſittliche Vortrefflichkeit zuſammenfaßt.

Oder iſt Jemand unter uns, der nicht gut, oder etwas mehr, als gut, oder etwas weniger, als gut, ſeyn will, er ſtrebe nun, um es zu werden, nach Weisheit, oder nach Tugend, oder er ſuche Pflichten zu erfüllen und Rechte zu bewahren?

Und ist nicht wieder das Gute das gemeinschaftliche Merkmal der Weisheit und der Tugend, der Rechte und der Pflichten? Was wissen wir denn von Weisheit und Tugend, von Rechten und Pflichten, und ihrem Verhältnisse zu einander, wenn wir ihr gemeinschaftliches Merkmal nicht kennen?

Sollte nun der Fortgang der Untersuchung lehren, daß der erste in der Reihe der Begriffe durch deren folgerechte Verbindung die moralischen Wissenschaften entstehen, zugleich der höchste ist, so bildet sich das System der Sittenlehre analytisch aus sich selbst, und wir stehen, indem wir den Begriff des Guten fixiren, schon im Mittelpunkte des Systems.

Erſter Theil.

Grundſätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

Erſter Theil.

Grundſätze zur allgemeinen Theorie des Guten.

I.

Idee des Guten.

1. Das Gute, in dem Sinne des Worts, der zur Möglichkeit der moraliſchen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt wird, iſt das Object der Beſtrebungen eines Weſens, das ſich einen Zweck ſeines Daſeyns denken kann, und, indem es dieſen Zweck zu erreichen ſtrebt, ſich nicht irrt.

Wozu bin ich da? Das iſt die Frage, die des denkenden Weſens höchſter Stolz

seyn würde, wenn es sie zur völligen Befriedigung seiner Vernunft beantworten könte; denn durch diese Frage knüpft die Vernunft alle Bestrebungen des individuellen Daseyns an das Ganze der Welt und den ewigen Ur-Grund der Dinge.

Wer die Frage: Wozu bin ich da? als eine müßige Speculation abweisen möchte, etwa in der Voraussetzung, daß sie doch unbeantwortlich sei, oder vielleicht gar von einer Erdichtung ausgehe, nämlich von der Erdichtung einer Bestimmung des Menschen, der zerstört in sich selbst die Wurzel seiner praktischen Vernunft; denn alles vernünftige Thun und Lassen setzt einen Zweck voraus. Wer keinen Zweck erreichen will, der will nichts; und was wir uns als den wahren Zweck unsers Daseyns denken, muß Eins und Dasselbe seyn mit unsern eigenen vernünftigen Zwecken.

So und nicht anders will der Begriff einer Bestimmung des Menschen im praktischen Sinne verstanden seyn. Wozu bin ich da? heißt im praktischen Sinne nicht: Was für einen Plan will der Welturheber durch mich ausführen? Die Idee eines Welturhebers liegt außerhalb des Gebiets der praktischen Philosophie.

Mag ein Gott die Welt regieren, oder mag sie sich durch sich selbst in ewiger Ordnung bewegen; genug ich bin da; ich kann wollen und wählen; ich kann vernünftige und thörichte Zwecke, wenigstens in der Idee unterscheiden; und weil ich keine thörichten Zwecke erreichen, noch weniger zwecklos in den Tag hinein taumeln will, so wiederhole ich, nicht aus speculativer Wißbegierde, sondern aus durchaus praktischem Vernunftinteresse, die unvermeidliche Frage: Wozu bin ich da? Zum Thun, oder zum Ge-

nießen, oder zu Beidem? Soll ich handeln, um beſſer zu genießen, oder genießen, um fröhlicher zu handeln, oder gar nur handeln, um zu handeln?

Nicht von ungefähr hat der gemeine Sprachgebrauch, wo er nicht moraliſche Unterſcheidungen bezeichnen wollte, die Erlaubniß eingeführt, Alles, was in irgend einer Hinſicht zweckmäßig iſt, in eben dieſer Hinſicht gut zu nennen, ſo groß auch der Unterſchied zwiſchen dem Zweckmäßigen überhaupt und dem Guten ſeyn mag. Ein Haus iſt gut gebaut, wenn es ſeiner Beſtimſtimmung entſpricht. Der Schütze ſchießt gut, wenn er ſein Ziel nicht verfehlt. Der Verſtand iſt ein guter Verſtand (*bon ſens*), wenn er nicht neben der Wahrheit vorbei zielt. Und der gute Menſch, wer iſt es denn ſonſt, wenn es nicht der Menſch iſt, der dem wahren Zwecke ſeines Daſeyns gemäß denkt, empfindet, und handelt?

Genau in denſelben Verhältniſſen hat ſich der Begriff der Tugend, nach den verſchiedenen Merkmalen der Tüchtigkeit, d. i. der hinlänglichen Fähigkeit zur Erreichung gewiſſer Zwecke auch auſſerhalb des Gebiets der Sittenlehre verbreitet. Innerhalb dieſes Gebiets aber iſt der Tugendhafte derſelbe Menſch, den wir vorher den guten nannten. Und wenn wir, nach dieſen Worterklärungen, auch nur einen Seitenblick auf das oft verſpottete gute Herz werfen wollen, iſt es nicht das Herz, das dem wahren Zwecke des menſchlichen Daſeyns gemäß empfindet?

Aber wie weſentlich verſchieden das Gute im moraliſchen Sinne vom Zweckmäßigen überhaupt iſt, zeigt ſich ſchon bei der erſten Anſicht.

Der Begriff eines Zwecks überhaupt iſt bloß formell; ohne allen beſtimmten Inhalt. Er iſt nichts an-

ders, als die Vorſtellung, durch welche die Vernunft jede beliebige Beſtrebung an jedes beliebige Object knüpft. In der Anwendung ſchließt er deßwegen immer Beides, ſo wohl die Beſtrebung, als ihr Object, in ſich. Auch wird Beides, bald die Beſtrebung, bald ihr Object, im Deutſchen Zweck genannt. Der überlegte Zweck, als Beſtrebung, heißt zuweilen auch Abſicht.

Nun unterſcheidet aber Jeder, wer einen Unterſchied zwiſchen dem Guten und Schlechten macht, gute Zwecke und Abſichten von ſchlechten. Wir ſind ſogar ſchon ſo gewohnt, hinter dem Scheine des Guten, einen Zweck außer ihm zu entdecken, daß wir uns kaum enthalten können, über die meiſten Menſchen, aus deren Handlungsweiſe eine beſondere Abſichtlichkeit hervorblickt, mit der unſchuldigen Thekla in Schiller's Wallenſtein zu urtheilen:

„Trau' ihnen nicht; ſie haben einen Zweck."

Noch mehr. Wenn das Gute das Object der Beſtrebungen eines Weſens iſt, das ſich einen Zweck ſeines Daſeyns denken kann, und, indem es dieſen Zweck zu erreichen ſtrebt, ſich nicht irrt, ſo folgt daraus noch nicht, daß das Weſen, deſſen Geſinnung nach ihrem Objecte gut heißt, den Zweck ſeines Daſeyns hinlänglich kenne, oder auch nur, daß es ſich dieſes Zweckes, indem es ihn zu erreichen ſtrebt, immer deutlich bewußt ſey.

Es iſt gar ſehr zweierlei, ſich nicht irren, und, wiſſen, daß man ſich nicht irrt. Die Richtung der Beſtrebungen auf ihr Object bleibt dieſelbe, das überlegende oder verſtandesmäßige Bewußtſeyn, habe an ihr vielen, oder wenigen Antheil.

Ja, es läßt ſich denken, daß der Menſch den wahren Zweck ſeines Daſeyns vortreflich erreiche, ohne in ſeinem ganzen Leben an dieſen Zweck mit philoſophiſcher Beſtimmtheit gedacht zu haben.

Die gute Mutter, die für ihr Kind, der Patriot, der für ſein Vaterland lebt und ſtirbt, denken die, indem ſie, voll ſüßer Treue, ſich aufopfern, an den Zweck ihres Daſeyns? Und doch wäre es möglich, daß ſie ihn beſſer erreichen, als mancher Philoſoph, der einen guten Theil ſeines Lebens hindurch über Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit meditirt hat.

2. Der Begriff des Guten, in ſeiner Reinheit iſt ein Urbegriff, eine abſolute Idee, deren Inhalt ſich im Unendlichen verliert.

Die Lehre vom Urſprunge der Begriffe gehört nicht zur praktiſche Philoſo-

phie. Wir dürfen hier alſo auch nicht fragen, ob der Begriff des Guten dem Menſchen angeboren iſt, oder aus der Erfahrung ſtammt. Aber ob er der höchſte unter den moraliſchen Begriffen iſt, dürfen und müſſen wir um des praktiſchen Intereſſe willen fragen; denn von der Rangordnung der moraliſchen Begriffe, hängen alle Urtheile ab, nach denen wir die Sittlichkeit als ein Ganzes erkennen, das ſich im wirklichen Leben darſtellen ſoll.

Es bedarf auch keiner Transcendentalphiloſophie, um einzuſehen, daß es höchſte Begriffe giebt. Wir dürfen, wenn von gewiſſen Begriffen die Rede iſt, nur den Verſuch machen, ob es uns gelingen will, ſie, ihrem ganzen Inhalte nach, aus andern Begriffen abzuleiten. Dieſen Verſuch muß ſich denn auch der Begriff des Guten gefallen laſſen.

Wenn wir unter dem Guten überhaupt nichts weiter verſtehen, als eine Eigenſchaft, es ſey der Dinge, oder der vernünftigen Weſen, ſo entziehen wir dieſem Begriffe willkürlich die weſentlichen Merkmale, auf denen er beruht.

Das Gute, als bloße Eigenſchaft gedacht, ſcheint oft einerlei zu ſeyn, mit dem Nützlichen, als ob wir nicht einmal Urſache hätten, zu fragen: wie ſich das Gute zu dem Nützlichen verhalte. Das Gute, heißt es dann, iſt das Nützliche ſelbſt, und das Nützliche iſt das Gute. Wenn dem aber ſo iſt, wozu denn zwei Wörter für Eine Sache?

Fragen wir nun weiter, woran man denn erkennen ſoll, ob etwas gut oder nützlich iſt, ſo ſpringen gewöhnlich die Anhänger der Nutzenslehre zu einer neuen Behauptung hinüber. Sie ſagen ohne Umſchweif, es gebe kein Ziel der

vernünftigen Beſtrebungen, außer dem Vergnügen; und was dem einzelnen Menſchen ſo wohl, als der Menſchheit im Ganzen, ein dauerhaftes Vergnügen gewähre, oder ein ſolches Vergnügen vorbereite, oder möglich mache, oder ſichere, das, und nichts Anderes, ſei nützlich, oder mit einem andern und überflüſſigen Worte, gut.

Aber wir wollen wiſſen, ob es wahr iſt, daß der Menſch, der nach dem Guten ſtrebt, nach nichts weiter ſtrebe, als nach dem größten und dauerhafteſten Vergnügen. Auf den gewagten Ausſpruch: „Ja, es ſei wahr," können wir eben ſo zuverſichtlich, nach einer andern Anſicht der menſchlichen Natur erwiedern: Nein, es iſt nicht wahr.

Es giebt in der menſchlichen Natur einen Punkt, wo ſich das eigentlich Menſchliche von dem Thieriſchen

ſcheidet. Daß mit dieſer Scheidung im Weſen des Menſchen die Sittlichkeit anfängt, hat noch kein Sittenlehrer bezweifelt; denn eine Moral für Thiere hat noch keiner geſchrieben.

Die Vernunft, ſagen alle Sittenlehrer, muß entſcheiden, was gut iſt. Vernunft aber iſt mehr, als Verſtand. Selbſt das discurſive Denken, oder die Verbindung der Begriffe in Urtheilen und Schlüſſen, ſetzt etwas Höheres, nämlich Vernunft im eigentlichen Sinne, das heißt, ein urſprüngliches Vermögen der Möglichkeit der Gedanken voraus.

Die praktiſche Philoſophie bringt dieſe Wahrheiten, deren Aufklärung der Transcendentalphiloſophie zukommt, nur auf die möglichſt verſtändliche Art in Erinnerung. Denn das vernünftige Weſen ſtrebt, weil es Intelligenz iſt, nicht bloß weil es Verſtand

hat, praktiſch nach dem Guten, wie es theoretiſch nach dem Wahren ſtrebt. Das Bewußtſeyn dieſer beiden Begriffe und die Beziehung aller übrigen Begriffe auf dieſe beiden, iſt das Höchſte im Denken und Leben.

Das Wahre, was es denn auch übrigens ſeyn mag, iſt das letzte Ziel aller theoretiſchen, das Gute das letzte Ziel aller praktiſchen Beſtrebungen des Weſens, das ſich ſelbſt fragen kann: Wer bin ich, und wozu bin ich da? So fixirt die Vernunft den Begriff des Guten, wenn ſie ſich ſelbſt fragt.

Will man, anſtatt die Vernunft ſich ſelbſt fragen zu laſſen, ihr eine Vorausſetzung andichten, von der ſie unmittelbar nichts weiß, dann, freilich iſt der Streit über das ſo genannte Moralprincip unendlich.

Eine moraliſche Unterſuchung anfangen mit der Vorausſetzung, alles

menſchliche Verlangen ſei zuerſt und zuletzt auf Vergnügen gerichtet, da doch überdieß ſchon das natürliche Verlangen noch zugleich auf Thätigkeit gerichtet iſt, heißt, den Faden abreißen, wo er angeknüpft werden ſoll. Die praktiſche Philoſophie darf der empiriſchen Seelenlehre nicht in den Weg treten; aber wenn ſie bei ihr in die Schule geht, um von ihr das Princip zu borgen, deſſen ſie ſich bedürftig fühlt, ſo verläugnet ſie ihr Weſen und ihre Würde.

Wir ſparen alſo, der Vernunft getreu, die Unterſuchung über das Verhältniß des natürlichen Verlangens zu der Idee des Guten bis dahin auf, wo es uns gelungen ſeyn wird, die Idee des Guten in ihrer Reinheit ſo feſt zu halten, daß ſie uns in der Anwendung nicht wieder entſchlüpfen kann.

Rein dürfen wir eine Idee im praktiſchen Sinne nennen, wenn alle ſittli-

che Reinheit der Geſinnung nach ihr ſich richtet. Reinheit des Herzens und Reinheit der Grundſätze ſind ja ſelbſt den Moraliſten ehrwürdig, die in große Verlegenheit gerathen, wenn ſie ſagen ſollen, was dieſe Wörter im Grunde bedeuten.

Welchem andern Begriffe könnte nun wohl die Idee des Guten untergeordnet werden, wenn wir uns nicht erlauben wollen, ſie, um einer beliebigen Anſicht willen, zu verfälſchen?

Nur dreierlei urſprünglich verſchiedener Richtungen iſt das menſchliche Gemüth fähig, wenn es ſich über die Thierheit erhebt, der theoretiſchen, der praktiſchen, und der religiöſen Richtung. Wie ſich zu dieſen Richtungen das Aeſthetiſche im Menſchen verhält, unterſuche die Aeſthetik. Die praktiſche Philoſophie kann nur gelegentlich Einiges über das Verhältniß des Schönen zum Guten andeuten.

Das Gegentheil des Praktiſchen in der Idee, iſt immer das Theoretiſche, ſofern überhaupt ein Gegenſatz unter den Urbegriffen ſtatt findet. Nun iſt aber das Ziel aller theoretiſchen Beſtrebungen, wenn das menſchliche Gemüth ſich über die Thierheit erhebt, nichts Anderes, als ſchlechthin das Wahre, und das Ziel aller praktiſchen Beſtrebungen iſt, wenn das menſchliche Gemüth ſich über die Thierheit erhebt, nichts Anderes, als ſchlechthin das Gute. Weder dieſes, als ſolches, iſt aus jenem, als ſolchem, noch jenes, aus dieſem, erklärbar.

Alſo läßt ſich die reine Idee des Guten überhaupt keinem andern Begriffe unterordnen, außer dem einzigen Begriffe des Göttlichen, der überhaupt das Höchſte in ſich faßt, was der menſchliche Geiſt denken kann.

In der religiöſen Richtung des Gemüths verſchwindet aber aller Unter-

ſchied zwiſchen dem Wahren, dem Guten, und dem Schönen. Wollen wir alſo auf dem Punkte ſtehen bleiben, wo die Verſchiedenheit der reinen Beſtrebungen im menſchlichen Gemüthe anfängt, ſo iſt in dieſem Sinne das Gute ein Urbegriff, wie das Wahre, oder es iſt eine von den Ideen, über denen überhaupt nichts liegt, außer die Einheit des Wahren, Guten und Schönen in dem Göttlichen ſelbſt.

Wer etwa in dieſer Erörterung der reinen Idee des Guten, ein ſpeculatives Spiel des Witzes wahrzunehmen geneigt ſeyn möchte, der lege die Hand auf das Herz, und frage dann ſeine freie, durch kein Syſtem gefeſſelte Menſchenvernunft, woher wohl die Ehrwürdigkeit des Guten im Innerſten des Bewußtſeyns ſtammen könne. Doch wohl nicht aus der verſtändigen und menſchenfreundlichen Erwägung des

Nutzens gewiſſer Geſinnungen und Handlungsarten?

Das Gute iſt, wie das Wahre, dem menſchlichen Gemüthe um ſo ehrwürdiger, je reiner die Idee, ohne alle Rückſicht auf etwas außer ihr hervortritt. Dem wahrhaft Gutgeſinnten iſt das Gute in allen Verhältniſſen heilig. Der ſchlechteſte Menſch iſt derjenige, von dem wir ſagen dürfen, daß ihm nichts heilig ſei.

Das Gewiſſen ſelbſt hat in einigen Sprachen einerlei Namen mit der Religion. Sich aus etwas ein Gewiſſen machen, wie es der Deutſche nennt, heißt im Franzöſiſchen noch immer, ſich eine Religion daraus machen, wenn auch außer der allgemeinen Gewiſſenhaftigkeit an nichts Religiöſes bei dieſer Phraſe gedacht wird. Woher nun die Ehrwürdigkeit und Heiligkeit des Guten?

Durch die reine Idee des Guten geht die Vernunft, wie durch die reine Idee des Wahren, unmittelbar zum Bewußtſeyn des Göttlichen über, das alles Ehrwürdige in ſich vereinigt. Das Göttliche (το θειον) aber iſt daſſelbe, was in der Sprache der Speculation das Abſolute, oder das Unendliche, oder der ewige Urgrund alles Daſeyns und Denkens heißt, Dasjenige alſo, was ſchlechthin vor aller Philoſophie vorausgeſetzt werden muß, damit überhaupt eine Philoſophie möglich wird.

Von dieſer Höhe der Ideen bis zu den beſonderen Zuſtänden, in denen das ſittliche Weſen ſelbſt mehr, oder weniger gut heißt, reicht die Stufenleiter tief hinab. Das Beſte aber, das in den Schulen auch wohl das höchſte Gut genannt wird, iſt am Ende doch nichts Anderes, als wieder ſchlechthin das Gute in ſeiner urſprünglichen

Reinheit und Hoheit. Hier entwickelt ſich aber auch die doppelte Dignität dieſer Idee, je nachdem wir ſie objectiv ergreifen, oder ſubjectiv anwenden.

3. Der Begriff des Guten in ſeiner Reinheit iſt objectiv. Es wird durch ihn nicht nur ein gewiſſer Zuſtand des Gemüths, ſondern auch etwas auſſer dem Gemüthe als Dasjenige geſetzt, worauf ſich die guten Beſtrebungen beziehen.

Die meiſten Moraliſten haben auf das Objective, das in der Idee des Guten liegt, nicht einmal geachtet. Kant wagte ſogar, ſeine Metaphyſik der Sitten, mit dem Satze anzufangen, daß nichts in der Welt und nichts außer ihr, ohne Einſchränkung als gut gedacht werden könne, außer, ein guter Wille. Auch der Stoicismus zerſtörte ein eigenes großes Werk, und verbrü-

derte ſich widernatürlich mit Egoismus dadurch, daß er die reine Güte der Geſinnung ſelbſt als das höchſte Gut darſtellte, woraus die ungeheuere Lehre hervorging, daß dem Weiſen, der ſich einer muſterhaften Geſinnung erfreuet, nichts fehlen dürfe, und wenn die ganze Welt um ihn her in Elend verſänke.

Jeder gutgeſinnte Menſch, der noch nicht ſeiner eigenen Natur durch ein widernatürliches Syſtem entriſſen iſt, wird ſich entſetzen vor dem Gedanken, daß er gleichgültig gegen das Wohl und Wehe der Welt ſeyn ſoll, wenn nur Er, für ſeine Perſon, das Seinige zu thun ſich redlich bemühet hat. Auf den Gedanken an eine ſolche Gleichgültigkeit würde man gar nicht haben gerathen können, wenn man nicht einem Syſteme zu Gefallen, die objective Dignität der Idee des Guten mit der ſubjectiven verwechſelt hätte.

Die objective Dignität der Idee des Guten thut ſich ſchon in den natürlichen Regungen des guten Herzens kund. Dem Gutgeſinnten, der noch durch kein Syſtem gefeſſelt iſt, fällt gar nicht ein, zu bezweifeln, daß er ſich in ſeinen beſten Beſtrebungen für etwas außer ſich intereſſire, und daß daher ſein ſittliches Bewußtſeyn ſich ſelbſt widerſprechen würde, wenn er, nachdem er das Seinige zu thun geſucht, jenes frühere Intereſſe wieder zurück nehmen wollte.

Völlig übereinſtimmend mit dieſer Sinnesart iſt die reine Idee des Guten ſelbſt. Wer nach dem Guten ſtrebt, geht aus ſich ſelbſt heraus. Er will durch Geſinnung und That eingreifen in die Ordnung der Welt, nicht, um dieſe Ordnung zu ſtören, ſondern, um mitzuwirken in ihr nach Ideen, die ihm heilig ſind, und heilig bleiben, auch wenn er nicht begreift, wie ſie ſich zum

Urgrunde der Dinge und zu den phyſiſchen Geſetzen des Weltalls verhalten mögen.

Der Glaube an eine überſinnliche Weltordnung, der jedes Geſetz der Sittlichkeit ſeine Kraft verdankt, knüpft wieder das ſittliche Intereſſe mit dem religiöſen zuſammen.

Wir dürfen hier noch nicht fragen, wie fern wir uns vorſtellen dürfen, daß das Gute, als Object, urſprünglich der Gottheit ſelbſt einwohne, oder mit ihr ſelbſt Eins ſey. Aber wenn wir uns auch nur auf die rein-praktiſche Analyſe der Idee des Guten einſchränken, ſo leuchtet ein, daß wir uns keinen Zweck unſers Daſeyns denken können, wenn wir nicht annehmen, er ſey in der ewigen Ordnung der Welt gegründet. Uebrigens laſſen wir dieſe Ordnung noch ganz und gar auf ſich ſelbſt beruhen. Denn da

man dem Zwecke ſeines Daſeyns gemäß leben und handeln kann, ohne ſich eines ſolchen Zweckes deutlich bewußt zu ſeyn, ſo bedürfen wir noch weniger einer metaphyſiſchen Kenntniß dieſes Zweckes, um ihn praktiſch nicht zu verfehlen.

Wie kann ich denn nun aber mit Verſtande einem Zwecke gemäß handeln, der in der ewigen Ordnung gegründet iſt, die ich nicht kenne? Auf dieſe Frage würde ſich nichts Verſtändiges antworten laſſen, wenn das praktiſche Bedürfniß ſich nicht eben dadurch von dem theoretiſchen, oder der Wißbegierde, weſentlich unterſchiede, daß es mit dem Bewußtſeyn einer Beſtrebung anfängt die (als Beſtrebung) ſich aufklären läßt, auch wenn ihr Ziel im undurchdringlichen Dunkel verborgen bleibt.

Aber dieſe Beſtrebung ſelbſt, die wir das ſittliche Verlangen nen-

nen wollen, wird verkannt, wenn man der Idee des Guten ihre objective Bedeutung entzieht. Hat man diese Bedeutung scharf in das Auge gefaßt, dann erst ist es Zeit, zur Analyse des Subjectiven fortzuschreiten, mit dessen reeller Entwickelung die Sittlichkeit im Menschen anfängt.

II.

Analyse des sittlichen Verlangens.

Es ist vergebens, alle Bestrebungen, in die sich das Bewußtseyn zertheilt, aus einer einzigen Quelle ableiten zu wollen. Die größten Philosophen des Alterthums, Plato und Aristoteles, nahmen lieber ihre Zuflucht zu einer Mehrheit von Seelen, die der menschliche Organismus umschließen sollte, ehe sie die unmittelbaren Aussprüche ihres Bewußtseyns der künstlichen Einheit eines hypothetischen Erklärungsgrundes unterwarfen.

Freilich müssen wohl aus dem Urgrunde des Daseyns, wo die Individualität entspringt, alle Bestrebungen des Individuums in einer Einheit hervorgehen, ohne welche die Indi-

vidualität ſelbſt nicht möglich ſeyn würde.

Das individuelle Daſeyn iſt immer Eins; alle ſeine Beſtrebungen ſind die ſeinigen; alle Wurzeln in einer Ichheit. Aber dieſe Ichheit iſt ſich ſelbſt nicht genug. Sie ſtrebt nicht nur nach dem Unendlichen, das mehr iſt, als ſie ſelbſt; ſie bedarf auch in den Schranken der Endlichkeit einer ſittlichen Welt, an die ſie ſich anſchließe.

Verſuche es die Transcendentalphiloſophie, ob ſie das wirkliche Ich des Bewußtſeyns, entweder aus einem idealen Ich, das des wirklichen metaphyſiſcher Träger ſeyn ſoll, oder aus der ewigen All-Einheit des Abſoluten, erklären kann. Die praktiſche Philoſophie nimmt keinen Antheil an dieſem Beginnen. Sie ſtellt ſich, weil ſie nur praktiſche Philoſophie ſeyn will, in den Mittelpunkt des wirklichen Bewußt-

seyns, wo das ursprüngliche Verlangen anfängt.

Gelänge es, in dem wirklichen Ich, das sich selbst erkennt, eine wahre Einheit aller Bestrebungen zu entdecken, so dürften wir von einem Grundtriebe der menschlichen Natur reden, auf welchen sich dann alle zerstreuten Bestrebungen zurückführen lassen müßten. Aber schon der Begriff eines Grundtriebes in diesem Sinne, wird durch das Bewußtseyn des wirklichen Ich zerstört. Denn indem sich dieses Ich über die Thierheit erhebt, entzweit es sich mit sich selbst; und dem natürlichen Verlangen, das der Mensch mit den Thieren theilt, tritt ein anderes gegen über, das wir das sittliche nennen.

1. Das sittliche Verlangen entsteht, wenn das Ich, das alle Bestrebungen der denkenden und empfin-

denden Individualität in sich vereinigt, in der Vorstellung sich selbst aufhebt, und etwas Anderes an die Stelle seiner selbst setzt.

Nur in der Vorstellung kann das Ich sich selbst aufheben. Dieses ist überhaupt das Höchste, was es vermag. Aber indem es in der Vorstellung sich selbst aufhebt, ist es für sich selbst nicht da. Es lebt dann für etwas Anderes. Alle Bestrebungen, die es in sich vereinigt, beziehen sich dann unmittelbar auf jenes Andere, nicht auf das Ich selbst.

Das Vermögen des Ich, in der Vorstellung von etwas Anderem, das ihm dann schwerer wird, als es sich selbst ist, sich selbst aufzuheben, dieses Andere an die Stelle seiner selbst zu setzen, und unmittelbar für dieses Andere zu leben, heißt unter den Menschen bildlich das menschliche Herz; ein schönes

Bild; denn das ſittliche Herz iſt für das überthieriſche Daſeyn die Kraft, die gleichſam den Pulsſchlag des höheren Lebens erzeugt und erhält.

Dieſes Herz, oder das Vermögen des ſittlichen Verlangens, iſt alſo durchaus mehr, als bloßes Vermögen des Mitgefühls, obgleich auch das Mitgefühl ſehr verkannt wird von denen, die es nur als eine Aeußerung der Sinnlichkeit betrachten. Denn auch zur Möglichkeit des Mitgefühls gehört Vernunft. Nur ein denkendes Weſen kann ſich an die Stelle eines andern Weſens ſetzen, mit ihm leiden, oder ſich mit ihm freuen. Deßwegen konnte auch das Mitgefühl ſo leicht von neueren Moraliſten für die Quelle der Sittlichkeit ſelbſt angeſehen werden. Aber das ſittliche Herz, das allein ſo zu heißen verdient, erhebt ſich hoch über das bloße Mitgefühl. Es ſchafft dem Menſchen ein neues Daſeyn durch die höchſte

Kraft, in der ſich das Denken mit dem Empfinden unmittelbar vereinigt. Es eröffnet vor dem Auge des Verſtandes eine neue Welt, ein Reich der Liebe und der Freiheit.

Aber freilich wird auch das ſittliche Herz durchaus verkannt, wenn man bei dem Worte Denken, an nichts weiter denkt, als an die logiſche Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüſſen.

Man vergeſſe doch nicht, daß auch dieſes discurſive Denken mit einem Denk-Act anfangen muß, der den Urtheilen und Schlüſſen voran geht und den Begriffen ſelbſt erſt ihr logiſches Daſeyn giebt, ehe ſie ſich mit einander verknüpfen laſſen. Nur von dieſem Denk-Act iſt hier die Rede. Dieſes urſprüngliche Denken, durch das die Vernunft ſich ſelbſt findet, iſt die erſte Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Herzens. Darum iſt den vernunft-

losen Geschöpfen die Sittlichkeit so verborgen, wie die Wahrheit.

Wer an Schulbegriffen hängt, den bestürmen bei dieser Ansicht des sittlichen Verlangens vielleicht schon die Begriffe der Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der condratictorischen Bedeutung, die ihnen in der Kantischen Schule zugetheilt ist. Ohne polemische Umständlichkeit läßt sich hierüber beiläufig nur bemerken, daß die Kantische Schule selbst von ihrer Sittlichkeit, die einzig aus dem Bewußtseyn eines formalen Grundsatzes der reinen Vernunft entspringen soll, zu der von ihr so genannten Sinnlichkeit zurückflüchtet, wenn sie eingesteht, daß die Menschheit nicht nöthig gehabt hat, auf Kant's Entdeckung des Sittengesetzes zu warten, um zu wissen, was Recht und Pflicht sey. Ein dunkles Bewußtseyn, das auch moralisches Gefühl

heißt, soll die Menschheit bis dahin geleitet haben.

Nennen wir nun mit der Kantischen Schule das Gefühls- oder Empfindungsvermögen überhaupt und in jeder Hinsicht Sinnlichkeit, so wäre ja, nach der Kantischen Lehre, doch, bis auf Kant, die Sittlichkeit der Menschen durch die Sinnlichkeit aus der Vernunft hervorgegangen.

Wie dem auch sey; der theoretische Gegensatz des Denkens und Empfindens hebt sich selbst auf, wo der Mensch *will* und *handelt*; denn *er*, nicht eine Kraft, die in der Thorie isolirt erscheint, will und handelt. *In ihm* vereinigt sich das Denken und Empfinden zu einem *Leben*, und Sittlichkeit ist das *reinste Leben des Geistes*.

Ueberdieß wird ja durch den wahren Begriff des Herzens, der Sinnlichkeit so

wenig geſchmeichelt, daß vielmehr das ſittliche Herz ausdrücklich nur dem vernünftigen Weſen zugeſprochen, und die Möglichkeit des ſittlichen Verlangens, aus eben dem erſten Act der Geiſtesthätigkeit erklärt werden muß, mit welchem auch das discurſive Denken anfängt.

Das Herz, in dieſer Bedeutung des Worts, iſt auch noch lange nicht ein gutes. Aber es wird gut, oder ſchlecht, je nachdem ſein Verlangen auf das Gute gerichtet iſt, oder auf das Schlechte. Sein urſprüngliches Weſen iſt Unſchuld.

2. Die erſte Aeußerung des Verlangens, das entſteht, wenn das Ich an die Stelle ſeiner ſelbſt in der Vorſtellung etwas Anderes ſetzt, iſt die ſittliche Liebe.

Ueberall, wo die Menſchheit ſelbſt das Weſen einer ſittlichen Geſinnung

ausgesprochen hat, wird Liebe, im sittlichen Sinne des Worts, als etwas, das wesentlich zur Güte gehört, hervorgehoben.

In der Kantischen Schule, freilich, wird gelehrt, daß alle Liebe etwas Sinnliches, mithin nicht Sittliches, und daß sogar diejenige Liebe, die das Evangelium der Christen in die Formel des höchsten Gebots aufnimmt, nur in sofern sittlich sey, als man, dem Gesetze gemäß, gern gehorche. Aber selbst Kant würde mit allem seinen Scharfsinn in Verlegenheit gerathen seyn, wenn er von der unwillkührlichen Bereitwilligkeit, die das Wörtchen Gern ausſagt, befriedigende Rechenschaft hätte geben sollen.

Sittliche Liebe ist in jeder Hinsicht etwas weit Höheres, als das so genannte natürliche Wohlwollen, oder die Neigung, Andern gefällig zu seyn

und ihnen zu helfen. Nur da iſt das Reich der Liebe, wo das Herz die Schranken der Perſönlichkeit ſelbſt zu durchbrechen ſtrebt, und wo nicht einmal das Du an die Stelle des Ich immer verlangt wird. Auch das Gute, das Wahre und das Schöne, und überhaupt das Allgemeine, das nur von der Vernunft erkannt wird, kann der Menſch lieben lernen.

Nur der iſt, nach dem Ariſtoteles, gerecht zu nennen, wer die Gerechtigkeit liebt. Und ſo verhält es ſich am Ende mit allen Tugenden und Pflichten, die dem Herzen ſo lieb werden können, daß ihre Ausübung, die anfangs Opfer verlangte, am Ende ſogar zur Luſt wird. Aber dieſe Luſt, ohne die es in der menſchlichen Seele keine Liebe giebt, iſt nicht Motiv der Liebe.

Alle wahre Liebe fängt, wie die Freiheit unmittelbar mit ſich ſelbſt an. In-

dem ſie das Ich in der Vorſtellung aufhebt, vernichtet ſie auch jedes Intereſſe, außer demjenigen, das unmittelbar aus der Vorſtellung ihres Gegenſtandes entſpringt.

Da die ſittliche Liebe, wie die Freiheit, unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt, ſo iſt ſie auch eben ſo indemonſtrabel, wie die Freiheit. Denn jede Demonſtration ſetzt einen Erklärungsgrund woraus; der Erklärungsgrund aber iſt in der Vorſtellung immer Dasjenige, kraft deſſen das zu Erklärende nicht mit ſich ſelbſt anfängt.

Freiheit und Liebe erklären wollen, heißt alſo ſich ſelbſt widerſprechen. An beide kann man nur glauben, indem man ihre Unbegreiflichkeit begreift.

Die metaphyſiſche Möglichkeit der Liebe, in Beziehung auf den ewigen

Causal-Nexus der Dinge ist kein Gegenstand der praktischen Philosophie.

3. Die unwillkürliche Uebereinstimmung der Liebe mit der Idee des Guten ist die ursprüngliche Herzensgüte.

Nach der ausführlichen Erklärung des Guten, die im vorigen Capitel gegeben worden, läßt sich nicht bezweifeln, daß Güte, als Eigenschaft, überhaupt nichts anderes seyn kann, als Uebereinstimmung des Wirklichen, dem diese Eigenschaft zugeschrieben werden soll, mit der Idee des Guten. Wir fanden, daß zur Wirklichkeit dieser Uebereinstimmung nicht immer Kenntniß derselben gehört. Wenn nun im menschlichen Gemüthe die Gesinnung gut genannt wird, mit welcher sich der Mensch durch Freiheit der Idee des Guten unterwirft; was könnte uns berechtigen, nicht auch die unwillkürliche Uebereinstimmung der Gefühle mit der Idee des Guten für gut zu halten?

Iſt doch ſelbſt die Freiheit an ſich weder gut noch böſe. Wir verwirren alſo die ſittlichen Begriffe durch eine willkürliche Meinung, wenn wir allem, was nicht willkürlich iſt, den ſittlichen Werth oder das Prädicat der wahren Güte abſprechen. Dieſe Meinung iſt auch eine von den vielen, die nur durch das Vorurtheil einer immer gebietenden Pflichtmoral in Umlauf geſetzt werden konnten.

Durch die Ehrenrettung der urſprünglichen Herzensgüte, der man in der ganzen Welt, außerhalb der Schulen, Gerechtigkeit wiederfahren läßt, ſoll die Pflicht nicht im mindeſten erniedrigt, oder ihrer Würde beraubt werden. Es ſoll nur gezeigt werden, daß Pflicht und Liebe ſich nicht wie Sittlichkeit und Sinnlichkeit zu einander verhalten, und daß, wenn es keine urſprüngliche Herzensgüte gäbe, die eine Gabe des Himmels iſt, es auch keine Charaktergüte geben könnte, die

ſich der Menſch durch Freiheit erwirbt.

Liebe und Freiheit ſind beide gleich nahe dem Unendlichen und Ewigen verwandt, welches das Heilige ſelbſt iſt. Beide verlieren ſich vor dem Auge des Verſtandes in dem undurchdringlichen Dunkel der abſoluten Möglichkeit. In eben dieſem Dunkel verliert ſich, wie wir fanden, die objective Idee des Guten, von der wir keine andere Wiſſenſchaft haben, als Kraft der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche in uns von dem Thieriſchen ſcheidet, indem es nach dem Göttlichen zielt. Wäre das Primitive dieſer Beſtrebungen nicht angeboren, ſo fiele, wie ſich von ſelbſt verſteht, in der menſchlichen Natur ihre Möglichkeit weg. Dieſe Möglichkeit iſt eben das Unbegreifliche des Zuſammenhangs zwiſchen der menſchlichen Natur und dem Ewigen ſelbſt.

Freiheit und Liebe ſind im Grunde ein und daſſelbe Vermögen, die Schranken der thieriſchen Individualität aufzuheben und eine menſchliche Individualität zu erzeugen, der etwas außer ihr theurer werden kann, als ſie ſich ſelbſt iſt. Man hat dieſes Gemeinſchaftliche der Freiheit und der Liebe nicht unſchicklich Uneigennützigkeit genannt.

Uneigennützigkeit iſt das erſte Merkmal aller ſittlichen Güte. Wo das Vermögen der Uneigennützigkeit unwillkürlich wirkt und unmittelbar durch ſich ſelbſt einen Gegenſtand ergreift, da heißt es Liebe. Wo aber dieſes Vermögen mit Bewußtſeyn eine Vorſtellung der andern unterwirft, und einer Vorſtellung vor der andern den Ausſchlag giebt, der die That erzeugt, da heiß es Freiheit.

Die freie Handlung iſt an ſich noch durchaus keine gute. Sie wird nur gut durch ihre Uebereinſtimmung mit

der Idee des Guten. Das Herz aber iſt gut, wenn die Richtung, welche die Liebe nimmt, von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmt; und dieſe unerworbene Herzensgüte iſt an ſich achtungswerth, wie das Gute ſelbſt, wenn gleich nicht verdienſtlich.

Die Liebe, ſagt man ganz richtig, iſt blind; denn ſie iſt kein Erkenntnißvermögen. Aber die Vernunft, ſagt man eben ſo richtig, iſt taub, wenn ſie nur ſpeculirt und der Stimme des Herzens kein Gehör giebt.

Wer wagt, zu behaupten, daß jemals wahre Tugend nach Grundſätzen unter den Menſchen entſtanden wäre, wenn urſpringliche Herzensgüte ihr nicht die Stätte bereitet hätte, wo ſie ruhen konnte.

4. Durch die urſprüngliche Vereinigung der Liebe mit der Freiheit in einer Vernunft, entſteht die Pflicht.

Die praktiſche Philoſophie kennt die Freiheit nur als etwas Innere s, das jeder ſittlichen Reflexion im Bewußtſeyn zu Grunde liegt. Wie dieſes Innere, das unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt, ſich verhalten möge zum Urgrunde der Dinge nach dem Weltgeſetz der Urſache und Wirkung, überläßt ſie der Transcendentalphiloſophie zu erforſchen.

Aber indem die praktiſche Philoſophie die transcendentale Lehre von der Freiheit umgeht, läßt ſie ſich in ihrem eigenen Geſchäft auch nicht ſtören durch Betrachtungen über die ſo genannten Seelenkräfte nach der Methode der empiriſchen Pſychologie. Sie hat das Geiſtige im Bewußtſeyn immer als ein Ganzes vor Augen, und ſucht nicht den Urſprung der ſittlichen Beſtrebungen aus dem verdächtigen Gegenſatze der Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte zu erklären. Die Rede iſt in der praktiſchen Philoſophie vom

Wollen, nicht vom Willen, als einer besondern Seelenkraft, also auch von der Freiheit des Wollens, nicht des Willens.

Der Wille, oder das Begehrungsvermögen, als eine besondere Seelenkraft gedacht, die den Gesetzen der Vorstellungs- und Erkenntnißkraft folgen muß, soll durch die Sittenlehre weder zur Knechtschaft verdammt, noch in Freiheit gesetzt werden. Freiheit ist und bleibt uns hier nur das Uranfängliche im Wollen, sofern das Wollen überhaupt ein Inbegriff von Bestrebungen ist, die aus dem individuellen Bewußtseyn entspringen, und sich im Unendlichen verlieren.

Aber Uranfänglichkeit ist auch ein leeres Wort, wenn wir dabei nicht wenigstens mittelbar an den Urgrund aller Dinge und an Dasjenige denken, was die ewige Reihe der Ursachen

und Wirkungen erzeugt. Darum nennen wir die Freiheit das Göttliche im Menſchen und achten ſie gleichſam als eine individuelle Offenbarung des Abſoluten.

Aber auch ohne Glauben an metaphiſiſche Freiheit des Individuums im Verhältniſſe zum Abſoluten, bleibt das ſittliche Verlangen, als ſolches, was es iſt. Weſentlich verſchieden iſt nur die Anſicht, die der Menſch von ſich ſelbſt und der Würde ſeiner Beſtrebungen erhält, je nachdem er an metaphyſiſche Freiheit glaubt, oder nicht glaubt. Die praktiſche Philoſophie kann indeſſen dieſen Glauben eben ſo wenig fordern, als ſie gebieten kann, daß der Menſch nicht irre.

Näher liegt der praktiſchen Philoſophie die Frage: wie ſich die Freiheit urſprünglich zur Vernunft verhält? Aber auch auf dieſe Frage kann hier nur die praktiſche Antwort ge-

geben werden, daß man durch die innere That, die wir Selbſtbeherrſchung nennen, ſich unmittelbar deſſen bewußt werden muß, was die Vernunft im Wollen vermag.

Das die Vernunft ſelbſt das Vermögen der Volksbeherrſchung (το ἡγεμονικον) iſt, hat noch kein Sittenlehrer bezweifelt. Wenn aber die Selbſtbeherrſchung in nichts weiter beſtände, als in einem Siege der Grundſätze über die blinden Triebe, ſo müßten die Grundſätze, als ſolche, das heißt, als vernünftige Vorſtellungen, eine Kraft haben, die ſtärker wäre, als ſelbſt der gewaltigſte Trieb, der ſich doch am Ende beherrſchen läßt. Da nun Grundſätze, als ſolche, oder als vernünftige Vorſtellungen, kalt und ohne Intenſität, mithin nicht ſtark und nicht ſchwach, ſondern nur wahr, oder falſch, ſind, ſo muß doch wohl die Denkkraft des Weſens, das ſich ſelbſt

beherrſcht, als praktiſche Kraft im Wollen ſelbſt unmittelbar wirken, und in dieſem Sinne, alſo nicht bloß als Vorſtellungsvermögen, praktiſche Vernunft ſeyn.

Alſo iſt der vernünftige Wille nicht ein blinder, vielleicht thieriſcher Trieb, welcher Vernunft annimmt, ſondern er iſt die Vernunft ſelbſt, ſo fern ſie practiſch wirkt. Mit andern Worten, die Beſtrebung, auf die hier Alles ankommt, iſt in der Vernunft ſelbſt gegründet.

Wie nun das Individuelle dieſer Beſtrebung ſich zum Abſoluten verhalten mag, überlaſſen wir wieder der Transcendentalphiloſophie zu erforſchen. Aber ſie ſelbſt die Beſtrebung, die in jedem Momente der Selbſtbeherrſchung wirkt, iſt nichts Anderes, als die Freiheit, die man die innere nennt. Wir beherrſchen uns ſelbſt, indem wir unmit-

telbar durch vernünftiges Wollen einen Zuſtand anfangen, bei dem wir beharren, weil wir es wollen. Die innere Freiheit iſt mit der ſo genannten praktiſchen Vernunft Eins und Daſſelbe.

Aber ſofern die Vernunft auch als theoretiſches Vermögen wirkt, unterſcheiden wir ſie hinlänglich von der Freiheit. Da verwandelt ſie ſich in Verſtand, und iſt gebunden an Geſetze, durch deren Vereinigung in einem Bewußtſeyn des Nothwendigen, die Erkenntniß entſpringt.

Wenn wir nun ſagen, daß ſich die Liebe mit der Freiheit urſprüglich in einer Vernunft vereinigt; ſo nehmen wir das Wort Vernunft im ganzen Umfange ſeiner Bedeutungen, alſo auch im theoretiſchen und praktiſchen Sinne zugleich.

Das Denken im theoretiſchen Sinne fängt mit Abſtraction und Reflexion an, und endigt mit Schlüſſen. Beides iſt etwas ganz anderes, als Liebe. Aber aus Abſtraction und Reflexion wird Erkenntniß, nämlich durch das Bewußtſeyn des Nothwendigen in den Momenten des Fürwahrhaltens oder der Ueberzeugung. So wie nun das Nothwendige im theoretiſchen Sinne ſich ſelbſt als die Baſis aller Erkenntniſſe im Bewußtſeyn conſtituirt, ſo tritt es auch praktiſch mit dem ſittlichen Verlangen, als etwas die Freiheit in der Idee beſchränkendes, d. i. als gebietendes Princip hervor, und heißt dann Pflicht.

Durch freie Reflexion auf dieſes Nothwendige, verwandelt ſich das theoretiſche Bewußtſeyn in ein praktiſches, oder in ein Gewiſſen. Das Gewiſſen überhaupt vorausgeſetzt, forſcht der Verſtand nach praktiſchen Geſetzen,

auf dieſelbe Art, wie er im theoretiſchen Bewußtſeyn nach Erkenntnißgeſetzen forſcht.

Aber es wüde gar kein Gewiſſen und keine Erkenntlichkeit praktiſcher Geſetze geben, wenn nicht das Gefühl der Pflicht zuſammenträfe mit dem ſittlichen Verlangen, das ſchon von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt. Denn das Pflichtmäßige iſt ja nur das Gute ſelbſt, ſofern es als etwas Befohlnes gedacht wird. Nun bleibt aber das Gute ſelbſt, in der Geſinnung ſo wohl, als im äuſſern Thun und Laſſen, zuletzt immer daſſelbe, wir mögen es uns als etwas Befohlnes denken, oder als etwas, das von ſelbſt erfolgt; denn es iſt ja nur immer in ſofern etwas Gutes, als es mit der reinen Idee des Guten übereinſtimmt. Folglich kann die Pflicht nichts gebieten, als, was das gute Herz, das wirklich ſo zu heißen verdient, im Grunde von ſelbſt will; oder,

umgekehrt, dem Herzen, das nicht von ſelbſt will, was die Pflicht gebietet, fehlt es entweder überhaupt, oder wenigſtens in gewiſſen Verhältniſſen, an wahrer Güte.

Pflicht und Liebe ſind alſo beide von himmliſcher Abkunft, das heißt, ſie werden beide in den Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche vom Thieriſchen ſcheidet, indem es nach dem Göttlichen zielt, als etwas Ueberirdiſches, aus keinem ſinnlichen Verlangen erklärbares, empfunden.

Daß die Pflicht, wie die Liebe, urſprünglich empfunden wird, oder daß es ein Pflichtgefühl giebt, auf welches ſich alle Pflichtbegriffe beziehen, kann nur der bezweifeln, wer vergißt, daß die Sittenlehre, da, wo ſie ſich an den Verſtand wendet, immer ſchon die ſittliche Bereitwilligkeit, irgend etwas für Pflicht anzuerkennen, vorausſetzt.

Der Sittenlehrer kann lehren, welchen Grundsätzen gemäß der Mensch handelt, der sich in der Vorstellung, die er sich von seiner Pflicht macht, nicht irrt. Wie sollte er es aber anfangen, wenn er das Gefühl der Pflicht nicht vorfände, einen Menschen zu überzeugen, daß es überhaupt Pflichten gebe, oder, daß dieser oder jener Grundsatz dasjenige enthalte, was man Pflicht nennt? Die Tugend aus Pflicht ist also, wie die Tugend aus Liebe, im Grunde immer Sache des Herzens.

Das wahrhaft gute Herz schließt das Verlangen, seine Pflicht überhaupt, aber freilich nur überhaupt, zu thun, in sich; und in so fern giebt es keinen Streit zwischen Liebe und Pflicht in den Tiefen des Herzens, wo die Sittlichkeit anfängt.

Aber das Herz kennt sich selbst nicht, und ist überdieß von selbst mehr auf

das Beſondere, als auf das Allgemeine gerichtet, von welchem das Beſondere nur ein Theil iſt. Auch wo die ſittlichſte Liebe das Allgemeine mit dem Beſonderen zugleich umfaßt, iſt ſie nur der Anfang der Sittlichkeit, nicht ſie ſelbſt. Die Sittlichkeit im ganzen Umfange ihrer Bedeutungen, umfaßt das Ganze der menſchlichen Beſtrebungen, in Beziehung auf die unveränderliche Einheit des Guten. In dieſer Beziehung ſucht die Vernunft ſelbſt, Auge des Herzens zu werden. Das wird ſie denn freilich nicht, wenn ſie im Folgern ſtark, und im Erkennen ſchwach iſt.

Aber wenn die Vernunft im Guten das Wahre und im Wahren das Gute erkennt, das heißt, wenn wir einſehen, daß das wahrhaft Vernünftige im Grunde immer Daſſelbe iſt, es mag ſich theoretiſch oder praktiſch, in der Vorſtellung, oder in der Geſinnung, finden, dann ſtreitet die Pflicht oft mit

der Liebe; ohne welche ſie ſelbſt doch im Grunde nur eine leere Vorſtellung wäre.

Der Streit der Pflicht mit der Liebe fängt an, wo die Liebe nur auf das Beſondere, nicht auf das Allgemeine, gerichtet iſt, auf welches ſich die Idee des Guten überhaupt bezieht. In dieſem Falle darf gar nicht gefragt werden, ob der Sieg der Pflicht zuerkannt werden ſoll, oder der parteiiſchen Liebe; denn ſobald vom Sollen die Rede iſt, verſteht ſich von ſelbſt, daß die Pflicht den Ausſchlag geben ſoll auf der Wage der Freiheit.

Liebe läßt ſich überdieß unmittelbar gar nicht gebieten. Aber das gute Herz ſelbſt unterwirft ſich der Pflicht um ſo williger, je beſſer es iſt, weil die Pflicht im Grunde nichts Anderes verlangt, als, was das gute Herz, wenn es ſich vom Beſondern zu dem All-

gemeinen der Idee des Guten gemäß erhebt, von ſelbſt will. So verwandelt ſich die Liebe eines Individuums zum andern nach der Idee des Guten in allgemeine Menſchenliebe.

Eben deßwegen aber hat die Pflicht an ſich nicht nur keinen höhern Werth, als die Liebe, ſondern die wahre Würde der Pflicht entſpringt aus der Idee des abſoluten Guten, welches der gebietenden Vernunft nicht näher liegt, als dem Herzen.

Wer redlich um der Pflicht willen, aber noch ungern, ſeine Pflicht thut, der verdient die Achtung, die jeden freien Fortſchritt in der ſittlichen Bildung begleitet. Aber höher ſteht in der Rangordnung der ſittlichen Weſen, wer ſeine Pflicht ſo von Herzen gern thut, daß er ſich kaum noch eines Kampfes bewußt iſt. Denn er ſteht ja da, wo der Kämpfende anzukommen ſich be-

müht; es müßte denn seyn, daß er nur streiten wollte, um zu siegen, und ewig mit sich selbst uneinig zu seyn, um ewig sich selbst zu beherrschen. Wer dieses Sinnes ist, muß denn aber auch sich wohl hüten, daß er nicht gegen seinen Willen etwa einen Engel oder Heiligen, oder gar Gott selbst, höher achte, als den Sünder, der sich bessert.

Selbst die parteiische Liebe behauptet ihren Werth neben der Pflicht, wo es die Bestimmung eines sittlichen Wesens ist, in einem gewissen Sinne parteiisch zu seyn, das heißt, ein Wesen vor dem andern zu lieben. So lebt die gute Gattinn und Mutter unmittelbar und vorzugsweise mit Leib und Seele für ihren Gatten und ihr Kind, nicht bloß aus Pflicht, sondern aus wahrhaft parteiischer Liebe, und doch der Pflicht gemäß; denn sie lebt in ihrer Bestimmung.

Aber eine andere Parteilichkeit, die den Sinnen angehört, und zu welcher das Herz gewöhnlich nur den Namen hergeben muß, ist freilich nur da nicht verwerflich, wo das Sittliche vom Sinnlichen so unzertrennlich ist, wie zum Beispiel in der Ehe.

5. Durch die ursprüngliche Beziehung des sittlichen Verlangens auf die Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Existenz, entsteht das Recht.

Nur von der Entstehung des Rechtsbegriffes, außerhalb aller bürgerlichen Verhältnisse, ist hier, in der allgemeinen Analyse des sittlichen Verlangens, vorläufig die Rede.

Nachdem man in den beiden letzten Jahrhunderten eine besondere Doctrin unter dem Titel Naturrecht neben die Ethik oder Tugend- und Pflichtenlehre gestellt hatte, schien es, wenig-

ſtens bis auf die neueſten Begebenheiten in der politiſchen Welt, als ob Philoſophen und Juriſten einander gegenſeitig das Wort gegeben hätten, dem Rechtsbegriffe ſeine urſprüngliche Bedeutung zu entziehen. Man ſprach zwar auch von unvollkommenen Rechten; aber, irre geführt durch die Unterſcheidung zwiſchen einem Thun und Laſſen, das ein ſittliches Weſen von dem andern im Staate erzwingen darf, und einem andern, dem ſittlichen Zwange im Staate ſelbſt nicht unterworfenen Thun und Laſſen, gab man der philoſophiſchen Rechtslehre ſogleich die Wendung einer Propädeutik der poſitiven Jurisprudenz. Man bedachte nicht genug, daß doch vielleicht am Ende die moraliſche Zuläſſigkeit der bürgerlichen Gewalt, und mit ihr das ganze Staats- und bürgerliche Recht, noch auf eine ganz andere Art werde demonſtrirt werden müſſen, als durch conſequente Fortſetzung

der Lehre vom inneren und angebornen Rechte des Menſchen, daß ſich freilich immer auf etwas Aeußeres bezieht.

Das innere, oder wie wir es im Gegenſatze mit dem bürgerlichen Rechte noch ſchicklicher nennen können, das ſittliche Recht, auf deſſen thätiger Anerkennung, im Verhältniſſe zu Andern, die Tugend der Gerechtigkeit beruhet, hat mit dem bürgerlichen Rechte oft nicht viel mehr, als den Namen gemein. Es iſt nichts Anderes, als das ſittliche Verlangen ſelbſt, das ſich in einen Anſpruch auf alles Dasjenige verwandelt, was entweder Bedingung der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz iſt, oder aus der conſequenten Fortſetzung dieſer Möglichkeit folgt.

Das Recht in dieſem Sinne ſteht nur in einer zufälligen Verbindung mit dem Zwange in der äußeren Welt. Der ſittlich gegründete Anſpruch bleibt, was

er iſt, auch wo gar kein Zwang, durch den dieſes innere Recht in der äuſſern Welt geltend gemacht werden könnte, möglich iſt, ja, ſelbſt da, wo er nach bürgerlichen Rechtsbegriffen widerrechtlich ſeyn würde. Auf einer wüſten Inſel bleibt mir ein Recht auf menſchliche Geſellſchaft, ob ich gleich keinen Menſchen zwingen darf, mit mir in Geſellſchaft zu leben.

Ich habe ein Recht auf Hülfe überall, wo ich ihrer bedarf, um meine ſittliche Exiſtenz zu retten. Und wer ſich Verdienſt erwirbt, hat ein Recht auf Belohnung.

Aber zur genaueren Erklärung dieſer Rechtsverhältniſſe, iſt in der allgemeinen Analyſe des ſittlichen Verlangens noch nicht der Ort. Es war hier genung, vorläufig auf das Recht in ſo fern aufmerkſam zu machen, als es, ſo gut wie die Pflicht, zu den urſprüngli-

chen Ideen gehört, die unmittelbar aus dem ſittlichen Verlangen hervorgehen. Nur muß man nicht glauben, das innere Recht, von welchem hier die Rede iſt, daran hinlänglich zu erkennen, daß es keine nothwendige Beziehung auf einen Zwang in der äußern Welt hat.

Die alte Unterſcheidung zwiſchen vollkommenen und unvollkommenen Rechten verſchwindet, wo das ſo genannte unvollkommene Recht von ſelbſt ein vollkommenes wird, das heißt, wo ich meinen ſittlichen Anſprüchen gemäß, Gewalt gebrauchen kann und muß, zum Beiſpiel, wo ich, um nicht Hunger zu ſterben, dem Unbarmherzigen, der mir von ſeinem Ueberfluſſe das Brot zur Rettung meines Lebens verſagt, dieſes Brot, wenn ich kann, mit Gewalt entreiße, ohne mich durch das bürgerliche Eigenthumsrecht in meinem Gewiſſen ſtören zu laſſen; denn kein bürgerliches Recht gilt vor dem Gewiſſen

weiter, als innerhalb der Schranken der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz, und kein phyſiſches Mittel zur Rettung einer ſolchen Exiſtenz darf durch irgend eine bürgerliche Geſetzgebung dem Unglücklichen, deſſen Leben auf dem Spiele ſteht, ſtreitig gemacht werden, wenn die bürgerliche Geſetzgebung vor dem Gewiſſen etwas gelten will. Doch mehr davon nachher.

6. Je vollkommener das ſittliche Verlangen in jeder Hinſicht ſich entwickelt, deſto beſtimmter wirkt es als ein Bedürfniß der Einheit aller Beſtrebungen, durch die ſich in der menſchlichen Form des Daſeyns das wahrhaft Menſchliche urſprünglich von dem Thieriſchen ſcheidet.

Innerer Friede iſt das ſubjective Ziel des ſittlichen Verlangens. Es iſt der Geiſteszuſtand, in welchem das ſittliche Weſen mit ſich

ſelbſt übereinſtimmt, wenn ſeine Beſtrebungen mit der objectiven Idee des Guten übereinſtimmen.

Dieſes Ziel zu erreichen, iſt denn freilich unmöglich, ſo lange die Vernunft, in der ſich die Liebe mit der Freiheit zu einer ſittlichen Geſinnung vereinigt, nicht auch logiſch ſich ſelbſt Genüge leiſtet. Daher ſind die Moraliſten zu entſchuldigen, die das logiſche Princip des Widerſpruchs, nach welchem ſich die Uebereinſtimmung der Vernunft mit ſich ſelbſt in allem Urtheilen regulirt, auch auf die praktiſche Einheit der ſittlichen Beſtrebungen unmittelbar anwandten. Aber dieſe Moraliſten vergaßen, daß zu dem inneren Frieden, auf welchen das ſittliche Verlangen gerichtet iſt, noch etwas hinzukommen muß, wovon die Logik nichts weiß.

Wer unmittelbar und überhaupt nichts weiter will, als, nach irgend einem Grundſatze mit ſich ſelbſt

einig seyn, ist ein Egoist, den das Gute an sich nicht kümmert. Wer wirklich das Gute liebt, der wird nach keinem Grundsatz einig mit sich selbst werden, so lange sein Verstand mit seinem Herzen im Zwiste lebt, das heißt, so lange im Ganzen seiner Gesinnung ein Widerstreit übrig bleibt, zwischen den unwillkürlichen Bestrebungen des guten Herzens und den willkürlichen Bestrebungen nach Grundsätzen.

Es ist kein rechter Sinn in der Frage: ob man, um mit sich selbst einig zu werden und den inneren Frieden zu finden, der das subjective Ziel des sittlichen Verlangens ist, nach Grundsätzen handeln, oder seinem Herzen folgen soll? denn die Lehre: „Folge deinem Herzen!“ ist ja auch wieder ein Grundsatz.

Sobald mit Verstand gefragt wird: was zu thun? versteht sich von selbst, daß man vom Verstande irgend

eine Antwort erhalten und dieſer Antwort gemäß verfahren, alſo irgend einem Grundſatze Folge leiſten will, wäre es denn auch in Ermangelung eines beſſeren nur die Maxime des Nothbehelfs, ſich gehen zu laſſen, bis man etwas Beſſeres weiß.

Aber ſelbſt die Einheit praktiſcher Grundſätze nach einem Syſtem, kann dem ſittlichen Verlangen bei weitem nicht genügen, weil der urſprüngliche Unterſchied zwiſchen ſittlicher und logiſcher Einheit immer derſelbe bleibt, die Grundſätze, denen wir gehorchen, mögen folgerecht in einander gegliedert, oder nur als Sittenſprüche an einander gereihet ſeyn.

In der ſittlichen Einheit will der der Menſch, nicht blos der Kopf, mit ſich ſelbſt übereinſtimmen. Die Aufgabe, einen höchſten Grundſatz der Sittenlehre zu entdecken, iſt alſo eins mit

dieſer: die ſittliche Einheit eines wirklichen Lebens in einer Formel auszuſprechen. Aber es bleibt, nach der allgemeinen Analyſe des ſittlichen Verlangens, noch immer die Frage, ob denn überhaupt eine Formel möglich iſt, die das wirkliche Leben ſo erſchöpft, daß ein Menſch, der ſich nach ihr reguliert, die ſittliche Einheit des wirklichen Lebens gleichſam als lebendige Darſtellung der logiſchen Einheit eines Syſtems zu Stande bringe.

7. Einheit der Beſtrebungen in einem wirklichen Leben würde unmöglich ſeyn, wenn das ſittliche Verlangen, das unmittelbar immer nur auf das Gute gerichtet iſt, nicht das natürliche Verlangen und Kraft deſſelben, das Streben alles Lebendigen nach einem Daſeyn, das ſeiner Natur gemäß iſt, in ſich aufnehmen, und dadurch das Gute mit dem Natürlichen vereinigen könnte.

Wir berühren hier nur vorläufig und in Beziehung auf das Natürliche, das dem Sittlichen nicht widerſtreiten ſoll, die Frage, in welchem Verhältniſſe das Streben nach Lebensgenuß zur wahren Sittlichkeit ſteht. Dieſe Frage iſt ſo alt, wie die Moral. Aber man kann dem großen Verdienſt, das ſich Kant, bei ſeiner Beantwortung dieſer alten Frage, um die Wiederherſtellung eines ſittlichen Glaubens an Freiheit und Uneigennützigkeit erworben hat, volle Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, ohne Theil zu nehmen an der ſeltſamen Meinung, daß Tugend und Glückſeligkeit ſich wie Sittlichkeit und Sinnlichkeit zu einander verhalten, und daß der wahrhaft gute Wille gar nichts mit dem natürlichen Streben nach Lebensgenuſſe gemein habe.

Die Wahrheit, daß das ſittliche Verlangen, obgleich aus keinem Naturgeſetze erklärbar und von dem natürlichen

Verlangen oder dem allgemeinen Streben alles Lebendigen nach Lebensgenuſſe weſentlich und urſprünglich verſchieden, dennoch dieſes natürliche Verlangen in ſich aufnehmen, nicht bloß neben ihm beſtehen kann und muß, wenn das ſittliche Weſen nicht gefliſſentlich darauf ausgehen ſoll, ewig mit ſich ſelbſt zu hadern, dieſe Wahrheit bedarf einer ausführlicheren Erläuterung. Erſt wann der Natur in der Theorie, wie im Leben, ihr Recht wiederfahren, iſt es Zeit, ſich nach dem höchſten Grundſatze umzuſehen, durch welche ſich die wahre Sittenlehre von der ſchwärmeriſchen eben ſo beſtimmt, als von der egoiſtiſchen ſcheidet.

III.

Von der Vereinigung des ſittlichen Verlangens mit dem natürlichen.

1. Die reine Idee des Guten ſchließt nicht nur kein Geſetz in ſich, das den natürlichen Geſetzen des menſchlichen Daſeyns widerſpräche, ſondern ſie verlangt ſogar zu ihrer Anwendung in einem wirklichen Leben, daß das ſittliche Weſen der Natur gehorche, deren Geſetze es nicht aus den Augen verlieren darf, wenn es nicht einem wirklichen Zwecke ſeines Daſeyns einen erdichteten unterſchieben will.

Liebe zur Natur und zum Natürlichen war es, was den freundlichen Epikur und ſeine Schüler verführte, den höheren Charakter der Sittlichkeit zu ver-

kennen. Aber auch unter den Sittenlehrern, die der Natur trotzen zu müssen glaubten, hat doch keiner den Muth gehabt, das Uebernatürliche, das in der Idee des Guten liegt, so kunstreich zu entstellen, daß es in der Theorie ganz und gar dem Unnatürlichen gleich geworden wäre.

Die strengen Stoicker suchten sogar das Unnatürliche ihrer Weisheitslehre zu verschleiern, durch die Maxime: „Lebe der Natur gemäß.“ Und den neueren Moralisten, die bei der Begründung ihrer Systeme die Natur kaum eines Seitenblicks würdigten, blieb in der Anwendung der Grundsätze, an deren Erfindung die Natur keinen Theil haben sollte, oft keine andere Auskunft übrig, als, die Natur selbst die Lücken der Theorie ausfüllen zu lassen, zum Beispiele bei der Kritik der unnatürlichen Laster, und bei der Würdigung

der natürlichen Verhältniſſe zwiſchen Mann und Weib.

Liebe zur Natur und zum Natürlichen iſt auch von jeher ein hervorſtechender Zug im Charakter vorzüglicher Menſchen geweſen. Und wer nicht ſchon durch ein unnatürliches Syſtem verbildet iſt, deſſen ganzes Weſen ſträubt ſich wenigſtens anfangs gegen den Gedanken, daß das Gute jemals einerlei mit dem Unnatürlichen werden könne, ſelbſt da, wo die Pflicht wirklich Opfer verlangt, die den Menſchen daran erinnern, daß ſeine Sittlichkeit mehr, als Natur, iſt. Nur mit verwundetem Herzen geſtehen wir ein, daß ein Brutus die Hinrichtung ſeiner Söhne befehlen muß, um ſeine Bürgerpflicht zu erfüllen.

Wenn wir die Sittlichkeit unmittelbar und in jeder Hinſicht auf die Natur zurückzuführen verſuchen, ſo vernichten wir eben dadurch das unter-

ſcheidende Merkmal des Sittlichen ſelbſt; denn dieſes iſt das Emporſtreben des Geiſtes über die Thierheit. Der Natur gemäß lebt aber auch das Thier.

Der Menſch tritt durch ſittliche Liebe und Freiheit in ein ganz neues, aus keiner Natur erklärbares Verhältniß zu der Welt. Gleichwohl iſt die wirkliche Welt immer nur Eine. Die Welt, in welcher wir eine ſittliche Ordnung der Dinge geltend machen wollen, eine Ordnung, die höher iſt, als alle Naturgeſetze, würde ja nur eine erträumte Welt ſeyn, wenn ſie nicht im Grunde, das heißt da, wo das endliche Daſeyn überhaupt aus dem unendlichen geboren wird, mit der Welt, die uns als Natur erſcheint, einerlei wäre.

Wir geſtehen alſo ein, wenn wir an eine überſinnliche Weltordnung glauben, die ſich im Menſchen durch die ſittlichen Ideen und Gefühle offenbart,

daß unſer menſchliches Daſeyn zwiſchen zwei Welten ſchwebt; aber dieſes Geſtändniß drückt nur unſer Unvermögen aus, die alſolute Einheit des Natürlichen und des Guten zu erklären.

Wie die Welt überhaupt nur Eine iſt, ſo iſt auch die ewige Ordnung der Dinge nur Eine. In dieſe ewige Ordnung der Dinge iſt unſer menſchliches Daſeyn auf eine zwiefache Art verflochten, von der einem Seite durch das Band der Natur, von der anderem durch Liebe und Freiheit nach ſittlichen Ideen. Wollen wir aber nach Ideen das Band der Natur zerreißen, ſo wollen wir nicht nur das Unmögliche, ſondern es iſt dann auch in unſerm Beſtreben keine wahre Sittlichkeit mehr.

Der Zweck unſers Daſeyns iſt unzertrennlich verbunden mit dem Zwecke der Natur. Im Schooße der Natur

empfangen und geboren, trägt der Menſch den Zweck ſeines Daſeyns nicht anders in ſich, als der Natur gemäß. Will er alſo nicht das Natürliche in irgend einem Sinne für gut anerkennen, ſo denkt er ſich unter dem Guten ein phantaſtiſches Nichts, und das Ziel, das er ſich ſetzt, wird zum leeren Gedanken.

Alſo liegt ſchon in der reinen Idee des Guten ſelbſt, noch vor aller Anwendung derſelben auf einzelne Fälle, die Ehrwürdigkeit der Natur; nicht als ob alles gut wäre, was natürlich iſt, ſondern, weil wir entweder den Glauben an einen wirklichen Zweck unſers Daſeyns aufgeben, oder annehmen müſſen, daß er mit dem Zwecke der Natur im Ganzen derſelbe iſt, und daß folglich auch wir nur dann einen wirklichen Zweck unſers Daſeyns erreichen können, wenn wir die ſittliche Weltordnung mit der phyſiſchen in die-

jenige Uebereinſtimmung bringen, die möglich ſeyn muß, weil das Sittliche eben ſo wirklich, wie das Natürliche iſt.

Auch verfolgt ja die Natur im Menſchen, wie in Allem, ihr ewiges Ziel unaufhaltbar von ſelbſt. Unmöglich iſt ein wahrer Friede in der Seele, die ſich mit der Natur nur meſſen will, um ſie zu beherrſchen; denn die Natur reißt am Ende doch auch den Widerſpenſtigen mit ſich fort. Die Frage iſt und bleibt alſo, wie der Menſch es anzufangen habe, ſein ſittliches Verlangen mit dem natürlichen in die wahre Uebereinſtimmung zu bringen, welche das Geſetz der ewigen Weltordnung ſelbſt iſt.

2. Geſetz der Natur in allen lebenden Weſen iſt, daß jedes lebende Weſen in der Form ſeiner Individualität durch Gebrauch ſeiner Kräfte ſich ſeines Daſeyns freue oder des Lebens genieße.

Gesetze der Natur sind an sich keine Gesetze der Sittlichkeit. Aber Sittlichkeit und Natur können auch, in Beziehung auf wahren Genuß des Lebens, nicht in dem Widerstreite stehen, den man erdichtet hat, um gegen den so genannten Eudämonismus streiten zu können.

Wenn die natürliche Maxime, „Genieße des Lebens," als Grundsatz der Sittenlehre ausgesprochen wird, dann, freilich, steht es schlimm um die Tugend nach Grundsätzen. Denn der Genuß hat, als Genuß oder Vergnügen, an sich nicht den mindesten sittlichen Werth. Das war es, was die Stoiker mit der Lehre sagen wollten: „Der Genuß ist kein Gut, und folglich der Schmerz kein Uebel." Wer das Leben nur nach der Summe, den Graden und der Dauer möglicher Genüsse schätzt, und in der Welt nichts will, als genießen, der, freilich, entsagt dem Gu-

ten in der Idee, und wird ihm auch im Leben entſagen, wenn ſein Herz nicht beſſer iſt, als ſeine Moral.

Aber der Genuß an ſich hat auch keinen ſittlichen Unwerth. Er iſt nicht das Gegentheil des Guten, es ſey nun die Rede vom flüchtigen Genuſſe des Augenblicks, oder vom dauernden und eigentlichen Lebensgenuſſe.

Der Widerſinn einer heroiſchen Verachtung des Genuſſes, leuchtet dem praktiſchen Verſtande am erſten ein, wenn man unbefangen fragt, ob wohl ein Menſch, der bei Sinnen iſt, den Vorſatz faſſen könne, etwas zu thun, wovon er gewiß wüßte, daß am Ende und auf die Dauer mehr Unglück, als Glück, das heißt, in dieſem Falle, mehr Schmerz im Ganzen, als Vergnügen im Ganzen, ſo wohl für Andere, als für ihn ſelbſt, daraus entſtehen werde. Wer nun einen ſolchen Vorſatz nicht faſſen kann, ohne ſich ſelbſt einer prakti-

schen Verrücktheit anzuklagen, der muß auch eingestehen, daß er dem Vergnügen, wenigstens in Beziehung auf das Ganze des menschlichen Daseyns, einen Werth zuerkennt. Und gerade diese Beziehung des Vergnügens auf das Ganze des menschlichen Daseyns, bestimmt den Gesichtspunkt, den man mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnet.

Aber der alte Streit über den Begriff dieser so genannten Glückseligkeit, oder Eudämonia und ihr Verhältniß zur sittlichen Würde, wird vergebens erneuert, wenn nicht auch dem ersten und unmittelbaren Streben nach Genusse, diesem ursprünglichen Verlangen der individuellen Natur, vor aller Beziehung auf nützliche und schädliche Folgen, sein wahrer Platz, im Verhältnisse zum sittlichen Verlangen, angewiesen ist.

Man versteht die Natur falsch, wenn man glaubt, jedes lebende Wesen strebe

nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes ſtrebt, ſo fern es natürlich empfindet, nur nach Genuſſe in der Form ſeines Lebens. Es will nicht mehr ſeyn, als, was es in der natürlichen Beſchränkung ſeiner Kräfte ſeyn kann. Je mehr es dieß iſt, deſto natürlicher lebt es, und eben deßwegen deſto glücklicher in ſeiner Art. Glücklich und natürlich iſt in dieſer Hinſicht für den Menſchen und das Thier Eins und Daſſelbe.

Jede Hemmung der lebendigen Kräfte in einer beſtimmten Form des Lebens, erregt Schmerz; jede natürliche Entwickelung, und noch mehr der natürliche und freie Gebrauch dieſer Kräfte, macht dem lebenden Weſen Vergnügen. Es genießt ſeines Lebens, indem es ſeiner Natur gemäß lebt.

Man kann alſo nicht eigentlich ſagen, daß das natürliche Verlangen auf Ge-

nuß allein, noch weniger aber; daß es mehr auf Thätigkeit, als auf Genuß, gerichtet sey. Thätigkeit und Genuß gehören unzertrennlich zusammen; nur ist die Thätigkeit, die den Genuß begleitet, gewöhnlich nichts weiter, als zwecklose Regelmäßigkeit der Kräfte. Darum strebt auch das neugeborne Kind schon in den ersten Stunden seines Daseyns nach freiem Gebrauche seiner Kräfte. Es sträubt sich gegen die Windeln, ehe es noch Instinct zeigt, den ersten Genuß, dessen es fähig ist, an der Brust seiner Mutter zu finden.

Kein Thier sucht Genuß um des Genusses willen; denn um dieß zu können, müßte es eine Vorstellung vom Genusse haben. Das Thier wehrt sich nur gegen den Schmerz, und wenn es weiter strebt, folgt es den Trieben, die sich alle auf Erhaltung, oder auf Fortpflanzung einer bestimmten Form des Lebens beziehen. Und gerade so verfährt der

Menſch, ſo fern er thieriſch, aber nicht unnatürlich, empfindet. Da fällt es ihm gar nicht ein, ein Maximum des Genuſſes zu ſuchen, oder auch nur mit klarem Bewußtſeyn genießen zu wollen, um zu genießen. Die Natur reißt ihn hin, und er überläßt ſich dem Spiele ſeiner Kräfte.

Aber je mehr Vernunft ſich in dieſes Spiel miſcht, deſto leichter kann ſich das natürliche Verlangen in den Wunſch verwandeln, ſo glücklich, als möglich, zu ſeyn und zu bleiben. Mit dieſem künſtlichen, der Natur fremdem Wunſche, ändern ſich alle Verhältniſſe des Genuſſes zum ſittlichen Verlangen. Da können Glückſeligkeitsſyſteme entſtehen, gegen welche die Natur eben ſo laut proteſtirt, als das ſittliche Gefühl.

Das wahre Geſetz der Natur und das in dieſem Geſetze gegründete Ver-

hältniß des Genuſſes zum ſittlichen Verlangen, wird zweitens verkannt, wenn man in den verſchiedenen Formen des Lebens das eigentlich Individuelle überſieht.

Jedes lebende Weſen will zwar in ſeiner Art ſich entwickeln und frei bewegen; und nur in ſeiner Art kann es des Antheils vom Leben genießen, den ihm die Natur zugetheilt hat. Aber innerhalb der Grenzen der Arten liegen die Varietäten und eigentlichen Individualitäten, und jedes lebende Weſen ſtrebt nach Behauptung ſeiner Individualität.

Nach der Verſchiedenheit der Individualitäten richtet ſich beſonders das natürliche Verhältniß zwiſchen Genuß und Thätigkeit. Das lebhafte Individuum bedarf einer größeren Thätigkeit, als das phlegmatiſche, um ſeines Lebens froh zu werden. Die Anſtrengungen, die das eine erfreuen, werden dem andern

zum Schmerz. Das muthige will sein Glück erkämpfen; das furchtsame entbehrt lieber, was es nicht ohne Gefahr erreichen, allensfalls auch erschleichen kann.

Wo nun gar durch das Wechselspiel der geistigen und physischen Kräfte, und durch die dauernden Einflüsse der Erziehung und Lebensweise, die Individualitäten so vervielfältigt werden, wie in der menschlichen Natur, die, nach Plato, alle thierischen Naturen in sich vereinigt, da kann wohl nichts Widersinnigeres erdacht werden, als eine befriedigende Glückseligkeitsnorm für Alle.

Ohne allem Zweifel giebt es Lebensregeln, bei deren Befolgung sich zuletzt Jedermann am besten befindet, so fern er ein Mensch, wie Andere, ist; aber diese Lebensregeln werden gerade da unbrauchbar, wo der Genuß am tiefsten

in das Leben eindringt, weil da das Individuelle im Menſchen anfängt.

Alſo kann auch das wahre Verhältniß des Lebensgenuſſes zum ſittlichen Verlangen, nicht aus der probaten Richtigkeit der Maximen erkannt werden, die ſich auf nichts weiter gründen, als auf die Idee einer Glückſeligkeitsnorm für Alle.

Was dem Genuſſe an ſich einen ſittlichen Werth giebt, iſt immer nur das Natürliche in ihm, ſo fern es zum Sittlichen gehört. Mit der Anwendung einer allgemeinen Glückſeligkeitsnorm auf das Individuelle, fängt aber ſchon die Künſtlichkeit an.

Entweder muß die Sittenlehre Verzicht thun auf eine befriedigende Beantwortung der Frage, wie das Natürliche mit dem Sittlichen in Harmonie zu bringen ſey, oder ſie muß jede Glück-

ſeligkeit nach Grundſätzen für's Erſte, aus dem Auge verlieren, und den Faden der Unterſuchung unmittelbar da anknüpfen, wo das eigentlich Individuelle ſich im natürlichen und ſittlichen Verlangen zugleich offenbart.

Denjenigen Genuß des Lebens, der mit der Idee des Guten, und folglich mit den Geſetzen des ſittlichen Verlangens übereinſtimmt, wollen wir vorläufig den wahren nennen.

3. Das ſittliche Verlangen, das nach Pflicht- und Rechtsbegriffen mit dem natürlichen ſtreitet, vereinigt ſich mit dem ſittlichen Verlangen unmittelbar und urſprünglich in der Liebe.

Der Streit des natürlichen Verlangens mit dem ſittlichen, entzweit den Menſchen mit ſich ſelbſt. Wir fragen alſo zuerſt: Wie kann denn ein wahrhaft exiſtirendes Individuum mit ſich ſelbſt entzweit ſeyn?

Iſt denn das Ich nicht der untheilbare Vereinigungspunkt alles Wollens? Iſt es nicht immer Eins? Wie können Beſtrebungen, die einander urſprünglich entgegen wirken, aus einer und derſelben Individualität hervorgehen?

Wer den ganzen Sinn dieſer Fragen gefaßt hat, den kann es nicht befremden, daß die beiden größten Philoſophen des Alterthums, den Menſchen in mehrere Seelen zerlegten, weil es ihnen anders nicht möglich ſchien, das Räthſel des individuellen Daſeyns zu löſen.

Aber man gebe dem organiſchen Gebäude des Lebens ſo viele Seelen zu Bewohnern, als man will; die Aufgabe, die beantwortet werden ſoll, wird dadurch nur weiter hinausgerückt; denn je mehr der urſprünglich verſchiedenen Beſtrebungen ſich vereinigen, deſto ſchwerer iſt zu erklären, wie dieſes Daſeyn am Ende doch immer ein individuelles ſeyn kann.

Die praktiſche Philoſophie muß freilich den Menſchen nehmen, wie ſie ihn findet; aber wo ſie ihn mit ſich ſelbſt im Streite findet, da verlangt ſie, daß er etwas thue, um ſich dem Zuſtande des innern Friedens zu nähern. Wenn ſie alſo nicht den Vorwurf verdienen will, etwas Unmögliches zu verlangen, ſo muß ſie den Menſchen lehren, was zu ſeinem Frieden dient. Sie muß alſo entweder, mit der einem Partei, das ſittliche Verlangen nur für eine Modification des natürlichen erklären, und eben dadurch das urſprüngliche Merkmal der Sittlichkeit im menſchlichen Herzen vernichten; oder ſie muß zeigen, wie im wirklichen Daſeyn und Wollen, das ſittliche Verlangen ſich mit dem natürlichen ſo vereinigt, daß beides als ein einziges wirkt, obgleich das eine aus dem andern zu erklären, immer unmöglich bleibt.

Es ist aber auch unmöglich, daß sittliches und natürliches Verlangen, als ein einziges wirke, so lange ein sittliches Wesen seine Pflicht ungern thut, und die Rechte Anderer ungern, das ist, nicht mit Lust und Liebe, achtet. Je mehr es ihn kostet, sich selbst zu überwinden, und je ehrenvoller in dieser Hinsicht der erste Schritt zum Guten ist, desto weniger stimmt das natürliche Verlangen mit dem sittlichen überein.

Gütig hat die Natur selbst dafür gesorgt, das auch die härteste Aufopferung im Dienste der Pflicht, dem Herzen einen Genuß gewähre. Auch der paradoxeste Pflichtenschwärmer kann sich das Glück der sittlichen Selbstzufriedenheit nicht versagen. Die Frage ist hier nicht, ob es sich der Mühe lohne, Märtyrer seiner Pflicht zu werden, wenn man den Werth einer Empfindung nur nach der Dauer und den Graden des Genusses schätzt. Genug, es kann nie-

mand ſich ſchlechterdings allen Genuß ſeines eigenen Werths verſagen, auch wenn er es wollte.

Aber der Selbſtgenuß, der das Bewußtſeyn einer freien Unterwerfung der Neigungen, unter Ideen und Geſetze begleitet, iſt doch am Ende auch nur ein egoiſtiſcher, kein ſittlicher Genuß, wenn ſich zu der Luſt nicht die Liebe geſellt, die der wahre Anfang alles ſittlichen Verlangens iſt.

Nur durch Liebe wird das natürliche Verlangen mit dem ſittlichen urſprünglich und unmittelbar vereinigt. Dieß iſt die wunderbare, aus keinem Naturgeſetze zu erklärende Umwandlung des natürlichen Verlangens. Das Bedürfniß des eigenen Lebensgenuſſes ſcheint vernichtet in der Vorſtellung von demjenigen, was wir lieben; aber es kehrt, wiedergeboren und gleichſam entſinnlicht, aus dieſer Vorſtellung zurück.

Auch der kälteste Verstandesmoralist, der die Liebe nicht höher, als die Wollust achten will, muß wenigstens betroffen werden, wenn er bemerkt, wie im wirklichen Leben die eigennützigsten Bestrebungen durch Liebe so veredelt und umgewandelt werden können, daß wir gern oder ungern, ehren müssen, was uns vorher nicht rühmlich, oder gar verächtlich schien.

Was ist verächtlicher, als der gemeine Trieb, zu haben, oder das Streben nach Geld und Gütern, bloß in der Absicht, sie zu besitzen? Aber man blicke von dem Habsüchtigen, der nur für sich erwirbt, zu dem fleißigen Hausvater hin, der sorgt und arbeitet, um den Seinigen das Glück eines bürgerlichen Wohlstandes zu erwerben, oder zu sichern. Auch in die Hausvatersorgen mischt sich der Eigennutz ein; aber so fern er sich in sie einmischt, sind es keine wahren Hausva-

terſorgen mehr; eben ſo wenig, wie derjenige der wahre Hausvater iſt, der die Seinigen nicht liebt, und nur aus Pflicht etwas für ſie thut.

Eben ſo verhält es ſich mit noch mehreren Trieben, die an ſich egoiſtiſch, oder gar nur thieriſch ſind, und durch Liebe etwas ganz anderes werden. So iſt der Geſchlechtstrieb zu der Ehre gekommen, mit der Liebe ſelbſt durch Mißbrauch des Worts, einerlei Namen zu führen, weil die Natur, als ſie den Menſchen über das Thier erhob, die geheime Veranſtaltung traf, gerade da, wo der Menſch am auffallendſten als Thier erſcheint, das natürliche Verlangen ſo zu leiten, daß es ſich von ſelbſt in ein ſittliches verwandelt.

Zu den Leidenſchaften, deren egoiſtiſchen Urſprung niemand bezweifelt, gehört der Ehrgeiz. Aber wer kennt nicht auch den edeln Ehrgeiz, der auf das

Gute gerichtet ist und sich zu dem gemeinen gerade so verhält, wie das Gute überhaupt zu dem Schlechten? An der Veredlung des Ehrgeizes in der menschlichen Brust, scheint die Pflicht mehr Antheil zu haben, als die Liebe. Aber wer nicht schon im Ganzen seiner Gesinnung so veredelt ist, daß er selbst seine Pflicht liebt, der wird nie mit der Wärme des Ehrgeizes sich ermannen, um rascher ein Ziel der Pflicht zu erreichen.

Das sittliche Verlangen nimmt also das natürliche durch dieselbe Kraft in sich auf, durch die es unmittelbar und ursprünglich im menschlichen Daseyn hervortritt und die Vernunft mit der Sinnlichkeit zu einem individuellen und doch überthierischen Leben verbindet.

Von der Liebe zu Personen, deren Glück das unsrige wird, erhebt sich das Herz zu den weltumfassenden

Ideen. Mit Ideen kann es freilich ſein Glück nicht theilen; aber je reiner und inniger unſer Intereſſe für das Wahre, Schöne und Göttliche wird, das im Urgrunde der Dinge mit dem Guten einerlei iſt, deſto mehr wünſchen wir, daß Alles, was lebt, ſich ſeines Lebens freuen, aber nicht anders, als den Geſetzen eines ſittlichen Daſeyns gemäß, Theil nehmen möge an dem wahren Lebensgenuſſe, der dann der unſrige iſt.

IV.

Von den höchſten Grundſätzen der Sittenlehre.

Jetzt erſt, nachdem aufgeklärt worden, was wir denn überhaupt wollen, wenn uns nach dem Guten verlangt, iſt es Zeit, die Idee des Guten ſelbſt, für die Anwendung zu ſichern, und nach Maximen zu fragen, die man Sittengeſetze, oder moraliſche Verhaltungsregeln nennt.

Wir haben gefunden, daß die Sittlichkeit überhaupt nicht auf dem Handeln nach einer Maxime beruhet, daß ſie aber der Maximen bedarf, damit das Wollen mit dem Wiſſen harmonire, und verſtandesmäßig geſchehe, was der Idee des Guten gemäß iſt.

Läßt ſich dann aber, fragen wir hier noch ein Mal, das Wirkliche überhaupt erſchöpfen durch eine Formel? Werden wir alſo nicht, nachdem der Verſtand das Seinige gethan, dem Herzen ein Richtmaß zu geben, am Ende doch in mehr als Einem Falle unſre Zuflucht wieder zu den Gefühlen nehmen müſſen, ohne deren Mitwirkung überdieß kein ſittlicher Grundſatz entſtehen kann?

1. Es kann gar keinen höchſten Grundſatz der Sittenlehre geben, außer dem durchaus unbeſtimmten: Handle der Idee des Guten gemäß.

Nur nach der Idee des Guten läßt ſich beurtheilen, ob irgend ein Grundſatz ſittlichen Werth hat. Weil nun aus der Idee des Guten an ſich kein Grundſatz unmittelbar hervorgeht, ſo glaubten einige Moraliſten, die Theo-

rie umkehren, und nur Dasjenige für gut erklären zu müssen, was einem gewissen Grundsatze gemäß ist. Daß auf diese Art eine verkehrte Moral entsteht, die sich nur durch Machtsprüche retten kann, ist oben gezeigt.

Aber mit dem einzig möglichen höchsten Grundsatze der wahren Sittenlehre: „Handle der Idee des Guten gemäß!“ scheint die Vernunft im wirklichen Leben gar nichts ausrichten zu können. Denn der Zweck unsers Daseyns liegt in der Einheit der ewigen Weltordnung, die wir nicht kennen. Deßwegen verliert sich die Idee des Guten, so fern sie objectiv ist, im Unendlichen; wie wir schon oben fanden; und objective Begründung eines höchsten Grundsatzes der Sittenlehre, ist unmöglich.

Eben dadurch aber trennt sich die praktische Philosophie von der theo-

retiſchen in der Würdigung der Grundſätze, daß ſie auf objective Begründung Verzicht thut, und von der Analyſe des ſittlichen Verlangens ausgeht, deſſen Wirklichkeit vorausgeſetzt wird, ehe ihm ein Grundſatz dargeboten werden kann, nach dem es ſich richte.

Die Analyſe des ſittlichen Verlangens hat gelehrt, daß das Sittliche im Menſchen überhaupt nichts Anderes iſt, als das Ueberthieriſche in ihm, oder Dasjenige in den menſchlichen Beſtrebungen, wodurch ſich der Menſch unmittelbar und in den innerſten Tiefen ſeiner Individualität über die bloße Animalität erhebt. Alles wahrhaft ſittliche Handeln ſetzt deßwegen voraus, daß der Menſch ſich ſelbſt vertraue, und daß er, Kraft dieſes Vertrauens zu ſich ſelbſt, kein Thier ſeyn will, es folge aus dieſer Behauptung ſeiner Würde, was da wolle.

Auch in der Erkenntnißart, deren der Mensch fähig ist, findet er das Ueberthierische seines Wesens. Er kann sich also wohl einbilden, er handle sittlich, wenn er nur in irgend einem logischen Sinne vernünftig handelt, das heißt, seiner Einsicht nach Grundsätzen folgt. Aber logische Vernünftigkeit kann mit der schaamlosesten Unsittlichkeit bestehen, und dieser sogar eine theoretische Sanction geben, wenn der Mensch in der Vorstellung, die er von seiner eigenen Natur hat, sich gröblich irrt.

Also kann auch die Maxime: „Handle vernünftig!“ ohne besondere und der Analyse des sittlichen Verlangens gemäße Bestimmung, auf keine Art den vacanten Platz eines höchsten Grundsatzes der Sittenlehre einnehmen.

2. Die wahre Bedeutung des höchsten Grundsatzes: „Handle der Idee

des Guten-gemäß" offenbart sich unmittelbar und mittelbar durch das Bewußtseyn, mit welchem das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnimmt.

Aus dem Bewußtseyn entspringen die Grundsätze, die wir die guten nennen, nicht so, als ob das sittliche Bewußtseyn oder Gewissen selbst erst mit der Ahndung eines höchsten Grundsatzes anfinge.

Das Gewissen unter der Autorität eines höchsten Grundsatzes ist ein künstliches, keineswegs ein natürliches oder allgemein-menschliches Gewissen. Der Philosoph selbst würde dieses künstliche Gewissen für ein erkünsteltes und irriges ansehen müssen, wenn er, um sich in seinen sittlichen Reflexionen bis zum Gipfel der Grundsätze zu erheben, etwas anders thäte, als, die zerstreuten Data der wahren Sittlichkeit in dem

früheren Bewußtſeyn zuſammenzuleſen, in welchem noch kein Grundſatz entſcheidet.

In dem unerkünſtelten Bewußtſeyn, auf welches alle wahre Sittenlehre erbaut werden muß, vereinigen ſich die ſittlichen Beſtrebungen mit den natürlichen. Es iſt kein logiſcher Reflexionsproceß, ſondern das Streben nach Einheit des wirklichen Wollens ſelbſt, was wir vorausſetzen, wenn wir ſagen, der Menſch habe von Natur ein Gewiſſen.

Wo der Syllogismus den Willen leitet, da entſteht die ſecundäre Gewiſſenhaftigkeit, an welcher der Irrthum gewöhnlich mehr Antheil hat, als die Wahrheit. Das irrende Gewiſſen, wie es bei den älteren Moraliſten heißt, iſt ein ſolches ſyllogiſtiſches Gewiſſen, das der Menſch ſich macht, indem er falſchen Grundſätzen die leere Stelle der wahren einräumt.

3. Durch daſſelbe Bewuſtſeyn, aus welchem die Idee des Guten ſtammt, verwandelt ſich die unbeſtimmte Maxime, dieſer Idee gemäß zu handeln, in die beſtimmte: Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.

Was wäre denn ſonſt die Würde der menſchlichen Natur, von der man ſo vieles geſprochen? Und was hätte der Menſch anders für einen Begriff vom wahren Zwecke ſeines Daſeyns, als durch den Glauben an die Würde ſeiner Natur?

Es iſt der überthierriſche Act der Geiſtesthätigkeit, wodurch der Menſch, ſeinem Bewuſtſeyn vertrauend, in eine neue Sphäre des Daſeyns eintritt, indem er nichts thun will, was nicht der

Harmonie eben der Beſtrebungen gemäß iſt, durch die er ein Menſch im höchſten Sinne des Worts iſt.

Der Canon der Sittlichkeit iſt und bleibt für den Menſchen die reinſte Menſchlichkeit, oder Humanität.

Auch wer an keine göttliche Weltregierung und an keinen metaphyſiſchen Zweck ſeines Daſeyns glaubt, weiß doch, ſo gewiß er überhaupt etwas weiß, daß ihn nach etwas verlangt und daß er immer ein Ziel erreichen will, wenn gleich nicht immer ein deutlich erkanntes. Wer nun über ſich ſelbſt das Urtheil ausſpricht, daß ihn gewiß nach nichts weiter verlange, als, ſo viel, als möglich ſeines Lebens zu genießen, der glaube, wenn er kann, daß dieß der Zweck ſeines Daſeyns ſey. Er ſehe dann zu, wie er ſich mit der Natur verträgt, die er durch Genuß erſchöpfen will, und wie er in ſich ſelbſt

beſteht, wenn er, um ſorgenloſer zu genießen, das Leben der Liebe und Freiheit nach ſittlichen Ideen verſchmäht, oder wenn er den ſittlichen Lebensgenuß mit dem unſittlichen auf die Wage wirft, um beide nach dem Gewicht zu taxiren.

Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt! ſagt dem Menſchen das Bewußtſeyn, durch das er ein Menſch iſt. Aber was iſt denn das wahre Selbſt in ihm? Nicht das ſelbſtiſche, das Alles auf ſich bezieht, ſondern das höhere, das durch Liebe und Freiheit nach ſittlichen Ideen aus ſich ſelbſt hinaus geht. Dieſes höhere Selbſt heißt deßwegen das wahre, weil es ſich mit der Vernunft im eigentlichen Sinne, oder mit dem Vermögen entwickelt, nach ewiger Wahrheit zu forſchen und an eine Beſtimmung zu glauben.

„Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt“ heißt nicht bloß: „Widerſpricht

dir ſelbſt nicht.“ Es heißt: Bleibe dir ſelbſt getreu im Bewußtſeyn eines Strebens nach der reinſten Harmonie der Kräfte, durch die du ein Menſch biſt, oder, was hier daſſelbe ſagt, durch die ſich das Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.

Laß dich nicht blenden durch den logiſchen Reiz des Gedankens, ein Abſtractum in deiner Perſon repräſentiren, oder, nach allgemeinen Begriffen nicht anders, als methodiſch exiſtiren zu wollen. Aber unterwirf deine individuellen Triebe den Geſetzen, ohne deren Beobachtung die Menſchheit in dir ſich ſelbſt vernichten, und entweder vor der gemeinen Thierheit zurücktreten, oder einem Eigenſinne weichen müßte, der nicht edleren Urſprungs iſt, als die gemeine Thierheit.

Die Geſetze, denen du dich unterwerfen ſollſt, gehören eben ſo weſentlich

zur wahren Menschheit in dir, als die Liebe, die nicht blinde Parteilichkeit seyn soll, und als die Freiheit, die sich nicht geltend machen soll, auf Kosten des Rechts und der Pflicht. Handle also nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht.

Traue keinem Grundsatze, den du nicht geprüft hast. Wo dein unbefangener Verstand dir nicht rathen kann, da folge mit Zuversicht den sittlichen Gefühlen deines Herzens. Aber wolle nicht länger blindlings handeln, als, bis du einsiehst, was zu thun ist; und strebe unermüdet nach der bestimmten Einsicht.

Folge, so weit du mit Maximen ausreichen kannst, keinen andern, als solchen, von denen du wollen kannst, daß sie Principien einer allgemeinen Gesetzgebung werden möchten. Denn nur das kann ja Pflicht für dich

ſeyn, was der Einheit und Ordnung der Zwecke aller vernünftigen Weſen gemäß iſt. Aber bilde dir nicht ein, durch irgend eine Maxime die Einheit deiner ſittlichen Beſtrebungen erſchöpfen zu können, oder, daß du überhaupt nur in ſo fern etwas werth ſeyſt, als du einer Maxime nachlebſt.

Die Abſicht, der Idee des Guten getreu zu ſeyn, nicht die Einſicht, oder gar der Erfolg, bleibe dir der Maßſtab des ſittlichen Werths deiner ſelbſt und Anderer; aber vergiß nicht, daß die wahrhaft gute Abſicht mit dem Bedürfniß der beſtimmteſten Einſicht verbunden iſt; daß du das Gute thun ſollſt, damit es geſchehe, alſo um des Erfolgs willen; und daß du den ſittlichen Werth oder Unwerth Anderer nur aus dem Zuſammenhange ihrer äußern Handlungen errathen kannſt, weil kein Sterblicher

vermag, in die Bruſt des Andern zu ſchauen.

Lebe der Natur gemäß; aber nicht im cyniſchen Sinne, als ob die Natürlichkeit, die der Menſch mit dem Thiere theilt, auch dem Menſchen ziemte. Die wahrhaft menſchliche Natürlichkeit fängt erſt da an, wo das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnimmt.

Strebe nach Vollkommenheit; nämlich nicht nach einem Abſtractum dieſes Namens, ſondern nach vollendeter Entwickelung der Harmonie des ſittlichen und natürlichen Verlangens in den innerſten Tiefen deiner Individualität.

Suche dein wahres Glück; das heißt, ſchäme dich, dein Leben im Genuß zu verſchwelgen, oder wohl gar durch methodiſches Streben nach einem

Maximum des Genieſſens zugleich gegen die Natur und ſein ſittliches Bewuſtſeyn zu fehlen; aber ſchäme dich nicht des edeln Lebensgenuſſes, der aus der Harmonie der Sittlichkeit und Natur von ſelbſt entſteht; und freue dich überhaupt des Guten.

Befördere das allgemeine Beſte; alſo nicht das allgemeine Schlimmſte, das unvermeidlich würde, wenn jedes Individuum nach Maßgabe ſeiner Einſicht dem gerechten Willen Anderer vorgreifen und nach eigenen Begriffen von Glückſeligkeit, die ewige Weltordnung handhaben wollte, ſo weit ſein Arm reicht. Das iſt ja eben das moraliſche Geſetz der ewigen Weltordnung, daß, weil Keiner begreift, was der letzte Erfolg der gröſten, wie der kleinſten Handlung im Verhältniſſe zum Ganzen iſt, Jeder an ſeinem Platze den ſittlichen Ideen gemäß lebe und wirke, und überzeugt ſey, daß dann das allge-

meine Beste auch durch ihn mitbewirkt wird, wenn er so, und nicht anders, seinen Platz ausfüllt.

Was du willst, das dir geschehe, das thue Andern; aber mit Verstand, und nach richtiger Beurtheilung des Unterschieds zwischen deinen und Anderer vernünftigen Wünschen, damit du nicht deine Individualität Andern aufdringest, oder, indem du die besondern Verhältnisse, in denen Andere leben, mit den deinigen wechselst, von deinem Willen unrichtig auf den ihrigen schließest.

Habe nicht immer den Kopf voll von Pflichtmaximen, sondern warte mit Lust und Liebe deines Berufs, und übe dich im Guten so, daß es dir so natürlich werde, wie das Athmen.

Wenn dein Blick sich bis zum absolut Guten erhebt, und von dieser Höhe

zurückkehrt in den Kreis der Deinigen, die dich umgeben, dann versuche, zu verstehen, in welchem Sinne das höchste Gebot eines großen Sittenlehrers nicht nur lautet: „Thue dieß, oder das;“ sondern: „Liebe Gott über Alles, und deinen Nächsten wie dich selbst.

Durch das Bewußtseyn des Göttlichen werde die Erscheinung des Menschlichen von dem Thierischen in dir vollendet.

4. Die verschiedenen Formeln des Grundsatzes der reinsten Humanität, über welchen sich die Sittenlehre, ohne der Natur und dem Bewußtseyn ungetreu zu werden, nicht erheben kann, drücken nichts anderes aus, als die verschiedenen Verbindungen des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen auf der einem, und auf der anderem Seite mit dem logischen Bedürfnisse der Consequenz.

Wie wäre es auch anders möglich gewesen, daß Männer von hellem Verstande und erprobter Güte der Gesinnung, auf die verschiedensten Maximen gerathen konnten, um mit sich selbst einig zu werden? Jeder von ihnen konnte seine Maxime mit einem Scheine von Gründlichkeit vor seinem Bewußtseyn rechtfertigen, weil sie etwas von dem enthielt, was zur Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen und mit dem logischen Bedürfnisse der Consequenz erfordert wird.

Man sollte deßwegen, weil so mancher Grundsatz in einer gewissen Hinsicht für den höchsten unter den sittlichen Maximen gelten kann, auch eine Maxime für das Studium der streitenden Moralsysteme bereit haben; nämlich diese: Suche in jedem System zu entdecken, wie es möglich war, daß der Urheber dieses Systems auf solche Principien gerathen konnte, ohne sich selbst

in ſeinem eignen Bewußtſeyn Lügen zu ſtrafen. Nur, wo vom Nutzen der Tugend geſprochen wird, als ob ſie ihren Werth den Umſtänden verdankte, da ſchlage das Buch zu.

Nach dieſer Maxime entdeckt man zum Beiſpiel, wie es kam, daß unter den Moralſyſtemen der Alten, nur der Stoicismus im Großen und Ganzen des wirklichen Lebens auffallend herrliche Wirkungen hervorbrachte, ob er gleich der Natur trotzte und ſich ſelbſt widerſprach. Der Stoicismus begeiſterte das Gemüth zur reinſten Achtung und Liebe des Guten, ohne es niederzuſchlagen, durch kategoriſche Imperative. Voll dieſes Gefühls, konnte der Stoiker nicht anders, als edel, handeln, obgleich die Lehre, daß der Weiſe um ſeiner ſelbſtwillen nach vollendeter Selbſtherrſchaft der Vernunft ſtreben müſſe, geradezu der andern Lehre widerſpricht, daß der Weiſe das

Gute ſchlechthin thun ſoll, weil es gut iſt.

Der echte Epikureismus ſtellte das Liebenswürdige einer ſittlichen Geſinnung in ein ſolches Licht, daß die Tugend auch dem Wollüſtlinge, der nur genießen will, als etwas erſcheinen muß, das an ſich ſchon den reinſten Genuß gewährt und jeden andern Genuß erhöhet. So wurde der epikureiſchen Genußlehre das Siegel der Humanität aufgedrückt, ob ſie gleich durch conſequente Fortſetzung ihres erſten Grundſatzes, daß das Gute nur als ein Vergnügen zu ſchätzen ſey, zu denſelben ſchamloſen Reſultaten führte, zu welchen ſich die cyniſche Schule öffentlich bekannte.

5. Alle Formeln aber, in welche ſich der Grundſatz der reinſten Humanität ohne Mißdeutung einkleiden läßt, dür-

ſen das Individuelle im Menſchen nicht erdrücken.

Sittliche Bildung iſt nicht Aufopferung des Individuellen im Dienſt einer Regel.

Das müßte ein abſolut verworfenes, von Natur ſchlechthin teufliſches Individuum ſeyn, das nicht in irgend einer Beziehung einiges Wohlgefallen am Guten fände.

Wir ſetzen alſo in jedem Menſchen mit der natürlichen Anlage zur ſittlichen Bildung auch irgend eine angeborne Neigung zum Guten, das gute Princip in ihm, voraus. Dieſe Neigung richtet ſich aber nach den natürlichen Anlagen, die in's Unendliche verſchieden ſeyn können, ſo verſchieden wie die Individualität ſelbſt in der allgemeinen Form der menſchlichen Natur.

Nur durch Cultur des Individuellen der Anlagen entwickelt ſich die Einheit des ſittlichen und natürlichen Verlangens, nach Grundſätzen, die dieſe Entwickelung befördern. Solche Grundſätze ſind aber nicht diejenigen, die nur die Freiheit beſchränken, als ob der Wille nie von ſelbſt auf das Gute gerichtet wäre.

Die beſchränkende Moral iſt nur die verbietende. Sie bezeichnet die Grenzen, vor denen die Individualität ſelbſt zurücktreten muß, wenn ſie nicht in das Gebiet der Unſittlichkeit übergehen will.

Dieſe verbietende Moral wird in der Anwendung um ſo entbehrlicher, je beſſer der Menſch entweder von Natur iſt, oder durch ſein eigenes Verdienſt wird. Wo ſie aber noch Stoff zur Anwendung ihrer Verbote findet, da muß ſie eiſern ſeyn; denn da entſcheidet ſie unbedingt

für alle Naturen, ohne auf individuelle Anlagen zur Widerſpenſtigkeit zu achten. Unrecht bleibt Unrecht, Laſter bleibt Laſter, die natürliche Widerſpenſtigkeit gegen das Gute entſtehe woher ſie wolle.

Nur die höhere Moral, die für das Gute begeiſtert und nicht bloß, ſo weit ſie gebieten kann, für jeden Fall des Thuns und Laſſens entſcheidet, richtet ſich nach den individuellen Anlagen zum Guten, und kann deßwegen nicht völlig eine und dieſelbe ſeyn für Alle.

Zweiter Theil.

Grundsätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Zweiter Theil.

Grundſätze zur Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten.

Einleitung.

Ueberſicht der moraliſchen Wiſſenſchaften.

Die allgemeine Theorie des Guten iſt die Grundlage aller moraliſchen Wiſſenſchaften. Man nenne ſie, wenn man keinen neuen Namen erfinden will, mit dem alten: Allgemeine praktiſche Philoſophie. Was Andere, zum Beiſpiel die Wolfiſche Schule, unter dieſem Titel zuſammen faſſen, werde

zu einer andern Zeit nach ſeinem Werthe geprüft.

In einem gewiſſen Sinne kann die allgemeine Theorie des Guten auch, wie in der Kantiſchen Schule, Metaphyſik der Sitten heißen; denn ſie ſteht und fällt mit dem Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen in der menſchlichen Natur, obgleich dieſes Ueberſinnliche immer nur in Verbindung mit der menſchlichen Natur, alſo nicht eigentlich metaphiſiſch, das heißt, nicht als etwas an ſich, erkannt wird.

Nach der allgemeinen praktiſchen Philoſophie, die von der reinen Idee des Guten ausgeht, können wir nicht mehr glauben, durch den Gegenſatz der Pflichtenlehre und Rechtslehre die Sittlichkeit zu erſchöpfen. Alſo dürfen wir auch nicht zwei Wiſſenſchaften dieſes Namens als erſtgeborne Zwillingstöchter der allgemeinen praktiſchen

Philoſophie einander ſo gegenüber ſtellen, wie es in neueren Zeiten faſt immer geſchehen.

Aber wenn die Wörter Tugendlehre und Pflichtenlehre nicht, wie bei Kant, Einerlei bedeuten ſollen, ſo wird eine Tugendlehre die erſte unter den abgeleiteten moraliſchen Wiſſenſchaften ſeyn. Denn Tugend nennen wir ja die Uebereinſtimmung eines wirklichen inneren und äußeren Lebens mit der Idee des Guten. Die Theorie dieſer Uebereinſtimmung erkennt alſo keine andere Wiſſenſchaft über ſich an, als die allgemeine Theorie des Guten ſelbſt. Aber nur durch Anwendung der allgemeinen Theorie des Guten ſelbſt, kann eine Tugendlehre entſtehen. Sie ſetzt alſo auf der einen Seite eben ſo viele Kenntniß des wirklichen Lebens und der natürlichen Anlagen der Menſchen, als auf der andern Seite Kenntniß der Principien voraus. Sie um-

faßt das Ganze der menſchlichen Geſinnung. Sie ſchränkt ſich alſo nicht nur auf den Unterſchied zwiſchen Rechten und Pflichten ein. Sie iſt die Wiſſenſchaft der Bildung eines ſittlichen Charakters, nach Maßgabe der natürlichen Anlagen.

Was die Tugendlehre als Syſtem leiſtet, iſt gerade das wenigſte von dem, was von ihr verlangt wird. Denn, daß der Menſch nach Grundſätzen ſich ſelbſt in ein perſonificirtes Syſtem verwandle, iſt gerade ſo unmöglich, als es, wie oben gezeigt worden, unſittlich iſt, es zu wollen.

Die Tugendlehre enthält die Wiſſenſchafft der Tugenden, das iſt, der guten Eigenſchaften, durch deren Harmonie im Innerſten der Individualität der ganze Menſch ein tüchtiger Menſch wird, ſo wie er iſt und lebt, und nach Maßgabe ſeiner natürlichen Anlagen

ſich der Vollkommenheit eines ſittlichen Charakters nähert.

Die Wiſſenſchaft der Tugenden ſagt nie: „Du ſollſt.“ Sie gebietet ſo wenig, als ſie verbietet. Sie analyſirt nur die verſchiedenen Formen der Uebereinſtimmung eines wirklichen Lebens mit der Idee des Guten. Der Zweck dieſer Analyſe iſt, das vielfache, an charakteriſtiſchen Zügen unerſchöpfliche, und doch immer, in der Beziehung auf die Idee des Guten, ſich ſelbſt gleiche Bild der ſittlichen Vortrefflichkeit, in ſeiner ganzen Würde und Schönheit, dem Auge des Geiſtes näher zu rücken, damit der individuelle Charakter in ihm ſich ſpiegle.

Kein Syſtem entſpricht dem Bilde der ſittlichen Vortrefflichkeit; und eben ſo wenig entſpricht ihm ein wirklicher Charakter. Denn woher nähme auch das beſte Syſtem ein Zeichen des indivi-

duellen Lebens? Und woher nähme der beste Charakter in der wirklichen Welt das Zeichen der Vollendung?

Das Bild der sittlichen Vortrefflichkeit ist und bleibt ein Ideal, das sich, wie alle Ideale, im Unendlichen verliert. Eben deßwegen läßt es sich auch nicht einmal als Bild durch Abstraction erschöpfen. Was der Verstand davon ergreifen und festhalten kann, ist nichts weiter, als eine Summe von Eigenschaften, durch die sich das Wirkliche im Leben bald so, bald anders, auf das Ideale bezieht. Auch diese Beziehungen sind unerschöpflich an Mannigfaltigkeit. Denn die wirkliche Tugend ist nie in zwei oder mehreren Charakteren völlig eine und dieselbe.

Nach der unendlichen Verschiedenheit der individuellen Anlagen zum Guten, richtet sich die sittliche Einheit der Gesinnung, und folglich auch

die innere Harmonie der guten Eigenſchaften.

Durch die Wiſſenſchaft der Tugenden kann alſo auch nicht eine allgemeine Rangordnung unter ihnen eingeführt werden. Keine Tugend darf fehlen, wo ein ſittliches Ganzes ſich bildet. Aber nach den verſchiedenen Anlagen zum Guten, entwickeln ſich die Tugenden in verſchiedener Ordnung. Der Großmüthige muß von der Großmuth den Weg zur ſtrengen Gerechtigkeit finden lernen; der Freund der ſtrengen Gerechtigkeit iſt von Natur ſelten großmüthig; er muß ſich in den liberalen Tugenden üben, damit ſeine Gerechtigkeitsliebe nicht in unſittliche Härte ausarte.

Beſonders ändern ſich die Verhältniſſe der Tugenden zu einander im bürgerlichen Leben, wo der bürgerliche Beruf und der Stand in Betracht kom-

men. Der Staatsmann, der Gelehrte, der Künſtler, der Soldat, der Handwerker, können nicht auf gleiche Art jeder ſeinen Platz ausfüllen; die Tugend, die in der Seele des Einen vor den übrigen Tugenden wie eine Fürſtinn vorangehen und emporragen muß, tritt alſo in der Seele des Andern zurück und miſcht ſich unter das Gefolge der guten Eigenſchaften, die die herrſchende Tugend begleiten.

Da die Tugendlehre das Ganze der menſchlichen Geſinnung umfaßt, ſo kommt ihr zu, was die Pflichtenlehre ſo wenig, als die Rechtslehre, leiſten kann, zu zeigen, wie der Menſch in gewöhnlichen und ungewöhnlichen Fällen am ſicherſten ſich auf ſich ſelbſt verlaſſen, und als ein ſittliches Ganzes wirken kann, indem das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnimmt. Die Tugendlehre entwickelt alſo auch den wahren, trotz aller Mißdeutung und

Verſpottung, unentbehrlich gebliebenen Begriff der Glückſeligkeit. Bei dieſer Gelegenheit erneuert ſie die alte Lehre von den Gütern des Lebens. In dieſem Sinne erſcheint die Tugendlehre als Weisheitslehre, genau ſo, wie bei den Alten.

Aber in der Idee einer ſittlichen Bildung, die das Ganze der menſchlichen Geſinnung umfaßt, liegt, wie die allgemeine Theorie des Guten lehrt, die Nothwendigkeit, Pflichten zu erfüllen und Rechte gelten zu laſſen.

Könnte der Menſch immer mit wahrer Einheit ſeiner Beſtrebungen als ein Ganzes auf ſich und Andere wirken, ſo würde es genug ſeyn, daß er durch Freiheit ſich zu vervollkommnen ſuchte, das iſt, ſich in den Tugenden übte, deren Inbegriff die ſittliche Vortrefflichkeit iſt. Er würde dann von ſelbſt jede Pflicht erfüllen und keines Menſchen

Recht verletzen. So dachten sich vermuthlich auch die Alten die Sache, da sie die Lehre von den Pflichten nur als ein Kapitel der Tugendlehre abhandelten, und eine, von beiden noch zu unterscheidende, allgemeine Rechtslehre nicht einmal problematisch entwarfen.

Aber das Nothwendige, das im Bewußtseyn als gebietendes Gesetz einer höheren Weltordnung hervortritt, wenn das sittliche Wesen seine Individualität der Welt anzupassen versucht, bindet durch eine unerklärbare Reflexion, wie eine überirdische Macht, den Guten, wie den Schlechten. Das Gesetz ist, als Gesetz, nur eines für Alle. Es spricht sein gewaltiges „Du sollst" zu jedem Widerspenstigen. Und wer ist nicht in bösen Augenblicken widerspenstig? Wer steht so hoch, daß er nicht öfter noch, als er sich selbst gestehen mag, mit sich selbst kämpfen muß, um

ſeine Pflicht zu thun und keines Menſchen Recht zu verletzen?

Wo der Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt anfängt, da bildet ſich durch ſittliche Reflexion, nach den Ideen der Pflicht und des Rechts, die allgemeine Pflichtenlehre und die allgemeine Rechtslehre. Beide beziehen ſich gegenſeitig auf einander. Beide aber verlieren ſich in der Lehre von den Tugenden, die da entſpringt, wo die Geſinnung ganz und ungetheilt wirkt.

Auf dem Wege, den die allgemeine Theorie des Guten gebahnt hat, kehrt die Sittenlehre mit allen ihren Theilen zurück zur Idee der Philoſophie überhaupt. Da entwickelt ſie die dunkle Beziehung des Guten auf das Wahre im Bewußtſeyn der höchſten Beſtrebungen, deren das denkende Weſen fähig iſt, wenn es ſich ſelbſt zugleich

als ein ſittliches und als ein wahrheits-bedürftiges Weſen findet. Da vernehmen wir von neuem die Frage: Iſt denn das Alles, was ich mir als Pflicht und Recht und überhaupt als gut denke, nun auch theoretiſch wahr und gewiß, ſo wahr, wie ich lebe?

Hier, wo die praktiſche Philoſophie in die theoretiſche übergeht, endigen ſich die moraliſchen Wiſſenſchaften als ſolche. Das ſittliche Verlangen verliert ſich in das religiöſe.

Das Herz ſucht eine abſolute Beglaubigung ſeiner Sittlichkeit. Entweder muß eine Religionslehre das Lehrgebäude der moraliſchen Wiſſenſchaften auch für das Bedürfniß des inneren Friedens vollenden, oder der gute Wille muß ſich ſo feſt auf ſich ſelbſt verlaſſen können, daß ihn auch der gewagteſte Zweifel nicht aus ſeiner Bahn reißt.

Unter den resultirenden Wissenschaften, die sich unmittelbar an die moralischen anschließen, sind die merkwürdigsten die Pädagogik und die Politik. Jene entsteht durch zweckmäßige Vereinigung moralischer, psychologischer und physiologischer Wahrheiten, in Beziehung auf die nöthige Bildung eines Wesens, das sich selbst erst bilden lernen soll.

Auf eine ähnliche Art beschäftigt sich die Politik, nämlich die wahre und gute, mit den Mitteln, auf die beste, leichteste und natürlichste Art den Zweck des Staats zu erreichen. Dazu gehören, außer den moralischen Principien und Resultaten, eine Menge statistischer und historischer Kenntnisse, die außerhalb des Gebiets der Philosophie liegen.

Nur die erſten Wahrheiten der Tugendlehre, der Pflichtlehre, und der philoſophiſchen Rechtslehre ſollen in den folgenden Aphorismen erläutert, oder wenigſtens angedeutet werden.

I.

Die Lehre von der ſittlichen Vortrefflichkeit überhaupt, oder von den Tugenden und den Gütern des Lebens.

Die erſten Wahrheiten, von denen die allgemeine Theorie des Guten ausging, müſſen in Erinnerung gebracht werden, wenn wir verſtehen wollen, wie ſich ein vortrefflicher Charakter im wirklichen Leben durch die Harmonie der Eigenſchaften, die wir Tugenden nennen, entwickelt und bildet. Wir kehren alſo zur reinen Idee des Guten zurück.

1. Der ideelle Begriff des Guten ſelbſt, auf welchen ſich das Gute der Eigenſchaften eines wirklichen Charakters bezieht, wird in der Anwendung näher beſtimmt, durch ſein Zuſammentreffen mit den Begriffen des Schö-

nen, Rühmlichen, Nützlichen, Edeln, und Vollkommenen.

Das Gute wird zum Schönen, wenn die Harmonie des ſittlichen und natürlichen Verlangens aus der natürlichen Anlage zur menſchlichen Vortrefflichkeit, nicht durch Einſicht, ſondern durch freies Wohlgefallen ſich entwikkelt. Das begeiſterte Gemüth kennt dann nichts Schöneres, als das Gute. Es ahndet alle Tugenden, deren die Menſchheit fähig iſt. Es ſucht ein Bild der ſittlichen Vortrefflichkeit, und einen Gegenſtand, der dem Bilde gleiche. Es kann dann nichts lieben, als das Gute.

Der erſte Schritt zur ſittlichen Selbſtbildung auf dem Wege, den die Natur, nicht die Schule, gebahnt hat, iſt Dauer dieſes freien Wohlgefallens am Guten oder des äſthetiſch-ſittlichen Intereſſe.

Wer das menſchliche Herz nicht von Grund aus verkennt und nicht durch falſche Gegenſätze von Sittlichkeit und Sinnlichkeit getäuſcht wird, der kann das freye, noch durch kein Geſetz gefeſſelte Wohlgefallen, das der Menſch von Natur, kraft des Guten Princips in ihm, am Guten findet, nicht verwechſeln mit irgend einem ſinnlichen Intereſſe. Jenes höhere Intereſſe in ſich rein zu halten, iſt nicht leicht; aber es iſt der Anfang aller ſittlichen Bildung. Mit ihm wird das Große und das Liebenswürdige einer Geſinnung, die ſich über jedes andere Intereſſe und bis zur Idee der reinſten Vortrefflichkeit erhebt, unmittelbar empfunden.

Wer das Große und Liebenswürdige einer Geſinnung empfindet, die ſich in der Einheit des natürlichen und ſittlichen Verlangens bis zur Idee der reinſten Vortrefflichkeit erhebt, der kann kaum faſſen, wie irgend ein menſchli-

ches Streben verdiene, gepriesen zu werden, außer diesem. Nur das Gute in der Gesinnung ist ihm das Rühmliche. Denn worauf beziehen sich Lob und Tadel anders, als auf irgend eine Vorstellung von Vortrefflichkeit? Und nur jene Vortrefflichkeit ist die wahre. Auf sie bezieht sich alle Ehre des Menschen.

Aber das Nützliche, hat denn das nicht auch seinen Werth? Ist es nicht auch in seiner Art Eins mit dem Guten? Wer kann daran zweifeln, wenn er nicht bei der gemeinen Bedeutung des Wort stehen bleibt?

Daß der Mensch sich satt esse, mit Vergnügen satt esse, für seine Gesundheit sorge, und überhaupt keinen Mangel an den Dingen leide, die zur Befriedigung der physischen Bedürfnisse einer unverdorbenen Natur gehören, ist sehr vernünftig. Die Dinge und

die Beschäftigungen, die zur Erreichung dieses Zwecks dienen, sind also nützlich.

Aber wo das höhere Bedürfniß im Menschen anfängt, da erhält auch das Nützliche eine höhere Bedeutung. Nützlich im moralischen Sinne ist das Gute selbst, so fern es als etwas Relatives in einzelnen Bestrebungen und Handlungen gedacht wird, und in dieser Beziehung, als das Mittel dient, sich zur Idee der sittlichen Vortrefflichkeit zu erheben.

Die Wissenschaften sind unmittelbar nützlich, nicht etwa, weil sie den Bedürfnissen der cultivirten Thierheit schmeicheln, und nach Zeit und Umständen auch ihren Mann nähren, sondern, weil sie der Vernunft überhaupt den Sieg bereiten, ohne den das Gute nicht herrschen kann, das selbst da, wo es nur als Gegenstand des Herzens er-

scheint, dem Innersten der Vernunft angehört, und in ihr ursprünglich mit dem Wahren Eins ist.

Die schönen Künste sind unmittelbar nützlich, eben darum, weil ihr Gegenstand das Schöne ist, das sich in der freien Entwickelung der geistigen Kräfte zu den Ideen des Wahren, Guten und Göttlichen gesellt, und die sittliche Vortrefflichkeit im Innersten des Gemüths weckt und begleitet.

Wo der höhere Nutzen sich von dem gemeinen trennt, da ist das Nützliche auch nicht verschieden von dem Edeln.

Das Edle ist überhaupt das Gegentheil des Gemeinen. Eine edle Gesinnung erhebt sich also auch über die gemeine Rechtlichkeit, die nichts weiter ist, als ein Inbegriff der besonderen Tugenden, die wir die bür-

gerlichen nennen. Rechtlich ist, wer den Weg geht, den das Gesetz vorgezeichnet hat, also, auch keines Menschen Rechte kränkt, und in der Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse nicht ausschweift. Ein durchaus rechtlicher Mensch ist eine eben so herrliche, als seltene Erscheinung. Aber ein solcher Mensch bleibt auch nicht stehen bei der bloßen Rechtlichkeit. Sein Charakter hat edle Züge.

Der wahre Adel der Gesinnung kann nur Demjenigen zugesprochen werden, der mit der reinsten Liberalität, aus inniger Liebe zum Guten, es zeigt sich, in welcher Gestalt es wolle, Alles, was der Menschheit Ehre macht, mitempfindet, in seinem Wirkungskreise es kräftig zu befördern sucht, und, wo er es befördern kann, auch seinen erlaubten Privatvortheil so weit aus dem Gesichte verliert, daß es ihm nicht mehr einfällt, das Gute, für das er sich so

intereſſirt, einem andern Intereſſe unterzuordnen.

Nach Adel der Geſinnung kann man aber nicht unmittelbar ſtreben, wenn man weiß, was ſittliche Bildung iſt. Man iſt mehr, oder weniger, edel, je nachdem man auf einer höheren, oder niedrigeren Stufe der Vollkommenheit ſteht, nach der man unmittelbar ſtreben ſoll.

Gut und Vollkommen ſind ſo nahe verwandte Begriffe, daß jedes Tugendſyſtem ſich der Idee der Vollkommenheit anpaſſen laſſen muß. Denn das Vollkommene im allgemeinen Sinne iſt ja überhaupt Dasjenige, dem in einer beſtimmten Hinſicht nichts hinzugeſetzt und nichts entzogen werden darf, weil es, ſo wie es iſt, der Idee entſpricht, nach welcher ſein Daſeyn mit ſich ſelbſt übereinſtimmt. So nennen wir ſogar Naturprodukte in ihrer Art

vollkommen, wenn ihre Bildung ohne Mängel und ohne Ueberfluß der Idee entspricht, nach welcher die Natur ein bestimmtes Ziel der Bildung erreichen zu wollen scheint.

Ein Crystall heißt vollkommen, wenn sein chemisches Daseyn nach einem gewissen Typus der geometrischen Bestimmtheit in sich selbst abgeschlossen ist, und folglich jeder Theil mit jedem andern dem Typus gemäß, ein regelmäßiges Ganzes bildet. Eine Pflanze bedarf schon zu ihrer relativen Vollkommenheit nicht mehr der völligen Uebereinstimmung mit einem Typus. Wenn nur der organische Lebensproceß in ihr mit seiner ganzen Kraft nach den Gesezzen einer zusammenstimmenden Entwikkelung aller ihrer Theile ungehindert wirkt, so erreicht sie das Ziel der Bildung in ihrer Art, obgleich keine vollkommene Pflanze von einer gewissen Art einer andern eben so vollkommenen

Pflanze, die zu derselben Art gehört, weder von außen, noch von innen völlig gleich ist. Denn in der Pflanze bewirkt schon das Individuelle, das wir die Pflanzenseele nennen, eine unendliche Menge von Abänderungen. Am wenigsten aber liegt der sittlichen Vollkommenheit, die der Inbegriff aller Tugenden, oder die Tugend selbst ist, ein bestimmter Typus so zum Grunde, daß alle Menschen, die nach wahrer Vollkommenheit streben, einander in ihrer ganzen Denk- und Sinnesart um so ähnlicher werden müßten, je vollkommener sie werden.

Die reine Individualität, die nur mit Freiheit wirkt, und die Grundlage aller sittlichen Bildung ist, steht von Natur in einem solchen Verhältnisse zu den allgemeinen Regeln, daß wohl ein täuschender Tugendmechanismus, aber keine wahrhaft sittliche Bildung erreicht werden kann, wenn Jemand anders,

als seinen individuellen Anlagen gemäß, nach Vollkommenheit strebt.

Niemand also soll sich anders, als seinen individuellen Anlagen gemäß eine Tugend idealisiren. Niemand soll die sittliche Vortrefflichkeit eines Andern unbedingt als Muster nachahmen. In seinem Innersten selbst soll Jeder einheimisch werden, um in sich zu erfahren, ob er sich wirklich einer sittlichen Uebereinstimmung mit sich selbst erfreuet, wenn er nach dieser, oder jener Form der Vollkommenheit strebt.

Jeder soll sich bestreben, ganz und gar er selbst zu seyn. Dann wird er von selbst inne werden, wie weit er noch vom Ziele entfernt ist, so lange ihm die höhere Einheit seines innersten Wesens, oder die vollendete Einheit des sittlichen und natürlichen Verlangens fehlt.

Auch ein Böſewicht kann vor der Welt auf ſeine Individualität trotzen, und ſagen, genau ſo, wie er es mache, ſey es ihm recht; aber wenn er kein abſoluter Teufel iſt, muß er ſich dennoch von ſeinen Begierden zerriſſen fühlen.

2. Die Idee der ſittlichen Vollkommenheit verlangt alſo, daß Jeder ſeinen Anlagen gemäß, ſtrebe, im Gefühle der Einheit ſeines ſittlichen und natürlichen Verlangens Eins und ein Ganzes zu ſeyn, und in allen Verhältniſſen des Lebens einen Charakter zu behaupten.

Das Trugbild einer charakterloſen Tugend kann uns nur ſo lange täuſchen, als man es gut meint, ohne beſtimmt zu wiſſen, was man will.

Es iſt unmöglich, daß ein Menſch beſtimmt wiſſe, was er will, wenn er nicht ſeine Individualität geltend macht,

deren Beharrlichkeit in einer bestimmten Einheit der Bestrebungen und Zwecke Dasjenige ist, was wir Charakter nennen.

Die charakterlose Tugend ist nur ein Aggregat von guten Eigenschaften ohne sittliche Einheit. Der Charakterlose, wenn er es auch noch so gut meint, kann sich auch in seinen besten Bestrebungen nicht einmal auf sich selbst verlassen. Nur in Ermangelung eines Charakters, der die guten Eigenschaften in lebendiger Einheit und Synergie erhält, ist die schwache Gutmüthigkeit etwas werth.

Wenn aber Charakter, in der erklärten Bedeutung des Worts, zur sittlichen Vollkommenheit so wesentlich gehört, wie der Stamm zu den Zweigen; wie soll denn die schwache Gutmüthigkeit es anfangen, sich durch freie Selbstbildung in einen Charakter

zu verwandeln? Wird der Charakterlose nicht noch mehr irre in sich selbst werden, wenn er in seiner Person nach Grundsätzen die Idee eines bestimmten Charakters zu realisiren versucht?

Wenn nicht die Natur selbst in jedes Gemüth den Keim eingepflanzt hätte, aus welchem der Stamm, den wir Charakter nennen, immer erwachsen kann, obgleich selten erwächst, so gäbe es auch keine sittliche Bildung des Charakters. Was Beispiel und Erziehung, das Wort im weitesten Sinne genommen, bewirken können, daß dieser Keim gedeiht, lehrt die Geschichte ganzer Nationen.

Wollt ihr Charaktere in Masse und in ihrer ganzen Kraft erscheinen und handeln sehen, so leset die Geschichte der Republiken, und beobachtet Republikaner, so viel es deren noch giebt. In den wahrhaft republikanischen Cha-

rakteren hat ſelbſt der Nationalgeiſt, den man auch Nationalcharakter nennt, (denn in ihm erſcheint die Nation als Perſon) das individuelle Gepräge der verſchiedenen Mitglieder des bürgerlichen Bundes nicht nur nicht verwiſcht, ſondern recht emporgehoben und ausgewirkt, weil es, nach echt republikaniſcher Denkart ſchimpflich iſt, daß der Mann nicht auf eignen Füßen ſtehe. Und was in Republiken die herrſchende Denkart bewirkt, das ſollte nicht auch in andern Staaten und überall bewirkt werden können durch Beiſpiel und Erziehung?

Aber, freilich, wo Beiſpiel und Erziehung nicht den zarten Charakterkeim in der Kindheit entwickeln helfen, oder wo beide gar, wie in unſerm verbildeten Zeitalter faſt überall, ſeiner Entwickelung entgegen wirken, da wird auch der Menſch von vortrefflichen Anlagen in den Jahren der freien Selbſt-

bildung Mühe haben, das Versäumte einzuholen, und das Verdorbene gut zu machen. Woher soll er, wenn er ganz von vorn anfangen muß, den Muth nehmen, ohne den es keine wahre Selbstständigkeit und keinen Charakter giebt? Wer gewohnt ist, bei jedem Schritte durch das Leben schüchtern umherzublicken, um zu sehen, ob er es auch Denen recht macht, die ihm helfen und schaden können, der wird, auch bei übrigens gutem Willen, und mancherlei guten Eigenschaften, es doch selten weiter, als bis zu einem halben Charakter bringen.

Ein charakterlos gebildeter Mensch, der zu spät bemerkt, wo es ihm fehlt, wird dann auch allerdings nur noch mehr in sich selbst irre werden, wenn er gar, nach Grundsätzen, die Idee eines bestimmten Charakters in seiner Person realisiren will. Ihm bleibt nichts übrig, als in jedem Falle, so gut er kann, seine

Pflicht zu thun, und, wenn denn auch nicht ganz aus sich selbst, doch wenigstens nicht gegen die Grundsätze zu handeln, die für alle sittlichen Naturen dieselben sind.

Die wahre Selbsterziehung, durch die sich der Charakter bildet, wird am meisten verfehlt, wenn der Mensch, es sey aus Geschmack, oder gar aus Eitelkeit, sich, wie ein Schauspieler, in ein lebendiges Kunstwerk verwandelt, und vor sich selbst eine Rolle spielt, so nämlich, daß er immer noch sich selbst von den Eigenschaften unterscheidet, die er in seiner Person repräsentirt.

Ein anderes Hinderniß der wahren Selbstbildung eines Charakters, ist der Bildungspedantismus, der überall systematisch verfahren, und der Natur auch da, wo sie auf dem rechten Wege ist, nicht erlauben will, ihr angefangenes Werk von selbst zu vollen-

den. Es bleibt noch die Frage, ob der Bildungspedantismus schädlicher ist, oder eine gewisse Selbvernachlässigung in einer gewissen Periode des Lebens. Aber Selbstvernachlässigung empfehlen, hieße der Indolenz und dem Leichtsinne das Wort reden und die sittliche Vortrefflichkeit selbst verspotten.

Laßt uns übrigens auch gestehen, daß ohne natürliche Energie des guten Herzens die verständigste Selbstbildung nach den besten Grundsätzen nur kümmerlich fortschreitet.

Der ist vollends mehr zu bedauern, als zu verachten, wer mit einer Sinnesart geboren wurde, in welcher die Triebe der Thierheit, ehe er selbst es gewahr werden konnte, dem sittlichen Verlangen so weit voreilten, daß die Charakteranlagen schon verdorben waren, als etwas Bestimmtes aus ihnen werden sollte.

Ueberhaupt hat Jeder nur in sich selbst nach dem Maße von Verdienst und Schuld bei seiner Selbstbildung und Selbstvernachlässigung zu forschen; obgleich man nie sagen sollte, daß Dieser oder Jener schon von Natur einen schlechten Charakter habe; denn was eigentlich Charakter heißen muß, ist nie angeboren.

3. Zur Vollkommenheit eines Charakters gehört, ein bestimmtes Ebenmaß zwischen sittlicher Empfänglichkeit und sittlicher Kraft.

In allen lebenden Naturen, von der Pflanze bis zum Menschen hinauf, beruht die Einheit der Functionen des Lebens auf dem ursprünglichen Gegensatze zwischen Empfänglichkeit und Kraft. Beide in ihrer Unzertrennlichkeit sind die Virtualität des Lebens. Beide verlieren sich in dem transcendentalen und höheren Gegensatze, nach welchem

das denkende Wesen von seiner eigenen Wesenheit nichts weiß, außer in Beziehung auf etwas Aeußeres, auf das es wirken kann, und von dem es selbst afficirt wird.

Die praktische Philosophie untersucht nicht die metaphysische Möglichkeit des Zustandes, in welchem wir von uns sagen, daß uns etwas afficire. Die Wirklichkeit dieses Zustandes in sittlichen Verhältnissen, wird empfunden.

Wo ein Charakter sich zu bilden anfängt, da tritt die Freiheit als höchste Kraft hervor. Die Freiheit unterwirft sich der Empfänglichkeit zugleich mit den Kräften, die nicht mit ihr eins sind.

Von unserm besonnensten Selbst hängt es in einem gewissen Grade ab, wie weit Eindrücke und Vorstellungen uns afficiren sollen. Da sich nun alle Gradation im Unendlichen verliert, so

kann dem Menſchen, der kein Spiel der Eindrücke und Vorſtellungen ſeyn will, wohl einfallen, ſich über alle Grade der Selbſtbeherrſchung hinaus, bis zur abſoluten Fülle der Kraft, und eben dadurch bis zur ſtoiſchen Apathie zu erheben, in welcher die Empfänglichkeit überhaupt nur noch negative Baſis des Lebens bleiben und keinen Einfluß mehr auf das heroiſche Gemüth haben ſoll.

Nur durch fortgeſetzte Selbſttäuſchung kann man es dahin bringen, ſich einzubilden, man ruhe ganz auf ſeiner Kraft, vom Einfluſſe der Eindrücke und dem Wechſel der Vorſtellungen durchaus unabhängig. Denn auf der Wechſelwirkung der Empfänglichkeit und Kraft, oder was Daſſelbe ſagt, der Receptivität und Spontaneität in einer und derſelben Lebensthätigkeit, ruht das Leben ſelbſt, das ſittliche, wie das natürliche.

Wer den Eindrücken und Vorstellungen überhaupt keinen Einfluß auf sein Gemüth vergönnen will, wird von ihnen hingerissen gegen seinen Willen.

Selbst in den Lehren der Stoiker, deren sittliche Vortrefflichkeit wir bewundern, vorzüglich bei Mark Aurel, ist es oft nur die zarteste Empfänglichkeit, was sich als Kraft ausspricht. Wie könnte sonst der stoische Mark Aurel mit so rührender Innigkeit von der Dankbarkeit reden, die keine Tugend der Kraft ist, und die er doch in der Reihe der Tugenden, nach denen er strebte, zuerst nennt?

Die sittliche Empfänglichkeit, oder die Empfänglichkeit für das Gute, äußert sich nicht nur als Bereitwilligkeit, immer und überall der Vernunft auch da Gehör zu geben, wo sie aus dem Munde eines Andern spricht, und wäre dieser Andere unser Todfeind;

sie erscheint auch in jeder Empfindung, die sich dem sittlichen Verlangen unmittelbar zugesellt, wo die Eindrücke nach den Naturgesetzen des menschlichen Herzens auf uns wirken.

Aus der sittlichen Empfänglichkeit entspringt das reine Interesse, oder der Antheil, den wir am Guten nehmen, auch wo es nicht in unserer Macht steht, zur Erreichung eines bestimmten Zwecks mitzuwirken.

Alles, was das Mitgefühl Gutes hat, ist Folge der sittlichen Empfänglichkeit. Auf ihr ruhen unmittelbar die Tugenden der Dankbarkeit, der Sanftmuth, der Bescheidenheit, und noch andere vortreffliche Eigenschaften, die ein sittliches Wesen nicht unmittelbar seinem freien Willen verdanken kann, weil nur das Thun, nicht das Empfinden, unmittelbar von ihm abhängt.

Nach der Cultur der sittlichen Empfänglichkeit richtet sich der Charakter. Je nachdem Erziehung und Gewohnheit den unwillkürlichen Antheil, den wir an dem Guten nehmen, belebten, oder unterdrückten, und ihn entweder auf diesen oder auf jenen Gegenstand vorzüglich hinlenken, bildet sich die Sphäre, in welcher der gute Wille am liebsten wirkt.

Aber aus der Empfänglichkeit allein entspringt keine Tugend. Selbst die Empfindungstugenden, die unmittelbar auf ihr ruhen, setzen die Kraft voraus, einer bestimmten Idee gemäß, selbstthätig zu handeln.

Der ist nicht dankbar, wer nur gerührt wird von empfangenen Wohlthaten, aber nicht ernstlich strebt, sie zu erwiedern. Der ist nicht sanft, wer ohne Härte im geselligen Leben auf Andere wirkt, wenn er nicht die beharrliche

Absicht hat, zu schonen. Wer keine Ansprüche macht, weil er zu träge, oder zu furchtsam ist, sein Verdienst geltend zu machen, sollte nicht bescheiden genannt werden.

In den meisten Tugenden erscheint die Kraft als Beherrscherinn der Empfänglichkeit. Diese Tugenden dürfen auch im vorzüglichen Sinne so genannt werden, weil das Uebergewicht der Empfänglichkeit über die Kraft, das Grab aller sittlichen Bildung ist, besonders, wo die Empfänglichkeit zur schlaffen Empfindsamkeit herabsinkt.

Jedes wahre Ebenmaß zwischen sittlicher Empfänglichkeit und Kraft, setzt ein Uebergewicht der Kraft, nämlich des Vermögens der Selbstbestimmung, welches die einzige Charakterkraft ist, voraus. Wird dieses Verhältniß umgekehrt, so entsteht höchstens eine gutmüthige Schwäche. Die freie

Individualität, die alle sittliche Bestrebungen zu einem Charakter vereinigen muß, wirkt dann nur wie aufgelöset in einer schwankenden Masse von Vorstellungen, die einander, wie es sich trifft, bald hemmen, bald treiben. Das ganze Gemüth ist dann ohne Bestand und Haltung.

Stärke der Leidenschaften ist immer das Gegentheil von Charakterkraft; denn die Leidenschaften reißen das Gemüth hin, und wirken der Selbstbestimmung entgegen. Aber die reine Kraft der Selbstbestimmung bedarf auch in einem edeln Gemüthe einer gewissen Mitwirkung der rüstigen Affecten, wie Kant sie nennt, durch welche schon die animalische Natur gegen die Unterdrükkung ihrer natürlichen Bestrebungen ankämpft. Selbst der vernünftige Muth, ohne den es überall keine Tugend giebt, bedarf des animalischen Muths zur Stütze.

Löwentugend iſt ſo wenig, wie Lammestugend, die wahre; aber die weichen Seelen, die immer um des lieben Friedens willen nachgeben, und ſich nie ermannen, der Gefahr zu trotzen und den Widerſtand zu überwinden, ſind noch weiter von der Höhe der ſittlichen Vollkommenheit entfernt, als die Unbeſonnenen, die aus Liebe zum Guten mehr wagen, als ſie ſollen und dürfen.

Auch die leidenſchaftlichen Aufwallungen, die vorübergehend ſind, entſtellen nicht immer ein edles Gemüth.

Es giebt einen edeln Zorn, der ſich ſehr von dem gemeinen unterſcheidet. Der gemeine Zorn iſt ein Ausbruch feindſeliger Empfindungen gegen Alles, was unſer Selbſtgefühl ſtört, es mag beleidigend auf uns wirken, oder unſre Plane durchkreuzen, oder uns auch nur in einer angenehmen Gemüthsſtimmung ſtören. Der edle Zorn iſt Indignation

oder Entrüſtung, ein Gefühl, das entweder aus der tiefſten Mißbilligung des Unrechts und Laſters, und aus dem innigſten Widerwillen gegen das Unvernünftige, hervor geht.

Jede Tugend trägt alſo in dem Charakter, in welchem ſie ſich energiſch entwickelt hat, mehr, oder weniger die Farbe des Temperaments. Aber die bloßen Temperamentstugenden, oder, richtiger geſprochen, tugendähnliche Temperamentseigenſchaften, machen den Menſchen nicht mehr Ehre, als den Thieren, an denen wir etwas Aehnliches bemerken. So loben wir auch an dem Löwen den Muth, an dem Lamme die Sanftmuth, an dem Hunde die Treue.

Die Selbſtbildung der ſittlichen Empfänglichkeit und Kraft in einem Charakter, ſteht immer in einem gewiſſen Verhältniſſe zu den tugendähnli-

chen Temperamentseigenschaften. Dem Einen ist die Natur auf diesem, dem andern auf jenem Wege entgegengekommen. Der Eine hat mehr in dieser, der Andere mehr in jener Hinsicht an sich selbst zu arbeiten, damit er das Ebenmaß der Empfänglichkeit und Kraft in seiner Individualität nicht verfehle.

Es giebt also keine Norm für das Ebenmaß der Empfänglichkeit und der Kraft in allen Naturen. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Temperamente, ist der Grund zu einer sittlichen Mannigfaltigkeit gelegt, in welcher ein vortrefflicher Charakter, seiner Individualität und der Idee des Guten zugleich gemäß, neben dem andern aufblühen und Früchte tragen kann, wie das Veilchen neben der Lilie, wie der Orangenbaum neben der Eiche.

Auf diese Mannigfaltigkeit der Temperamente ist auch bei der Wahl des

Platzes, den man im bürgerlichen Leben ausfüllen will, nicht weniger Rückſicht zu nehmen, als auf die Verſchiedenheit der Geiſteskräfte.

Das Ebenmaß der Empfänglichkeit und Kraft läßt ſich auch für keinen beſtimmten Charakter herausrechnen. Es muß für Jeden durch die That gefunden werden, indem Jeder nach allen Tugenden ſtrebt, und zugleich nach Harmonie ihrer aller in ſeinem Innern.

4. Die Harmonie der mancherlei Tugenden, deren die menſchliche Natur fähig iſt, fällt am deutlichſten in das Auge, wenn man von den primitiven Tugenden, die den Menſchen als ſittliches Individuum, auch außerhalb aller geſelligen Verbindung veredeln, hinüber blickt zu den ſecundären, die ſchon beſtimmte Verhältniſſe des geſelligen Lebens vorausſetzen.

Es iſt nicht wohl möglich, alle menſchlichen Tugenden und ihr Gegentheil, die Untugenden und Laſter, in ein Syſtem zu bringen, das dem praktiſchen Bedürfniß in jeder Hinſicht entgegen käme. Selbſt wenn alle Tugenden ſchon Namen hätten, würden ſie ſich doch aus mehr als Einem praktiſchen Geſichtspunkte beurtheilen und folglich auf mehr, als Eine Art, zweckmäßig claſſificiren laſſen.

Nicht unzweckmäßig wäre zum Beiſpiel eine durchgeführte Unterſcheidung der natürlichen, wie man ſie im vorzüglichen Sinne nennen könnte, von den Reflexionstugenden. Jene gehören ganz und gar dem Herzen an, und bedürfen zu ihrer Entwickelung keiner beſondern Mitwirkung des Verſtandes. Dankbarkeit, Aufrichtigkeit, Großmuth, Gefälligkeit können als natürliche Herzenstugenden allen moraliſchen Betrachtungen voranzgehen. Mit

der Cultur der natürlichen Anlagen zu diesen Tugenden, sollte immer die Erziehung anfangen. Die Reflexionstugenden setzen schon Erwägung, bald der Umstände, bald der Combination von Pflichten und Rechten, und überhaupt Kenntniß der sittlichen Ordnung voraus. Sie bedürfen zu ihrer völligen Entwickelung einer gewissen Reife des Verstandes, und einer sittlichen Aufklärung, an der es selbst Menschen von übrigens reifem Verstande gewöhnlich fehlt.

Aber die Theorie der Reflexionstugenden hängt unzertrennlich zusammen mit den Lehren von den Pflichten und Rechten. Bei der Ausführung dieser Lehren ergiebt sich von selbst, wie die Erfüllung einer bestimmten Pflicht und die Achtung eines bestimmten Rechts zugleich Ausübung einer Reflexionstugend ist.

Das Ganze einer ſittlichen Geſinnung läßt ſich in ſeinen harmoniſchen Verhältniſſen leichter überſchauen, wenn man um das freie Individuum dieſelben concendriſchen Kreiſe zieht, in denen das Räthſel ſeiner Beſtimmung liegt.

Erſt ſey der Menſch überhaupt ein Menſch, im ſchönſten und reinſten Sinne des Worts, dann werde er Freund, Familienmitglied, Bürger, und was er ſonſt noch in den Schranken der ſittlichen Veredelung werden mag.

Die Tugenden, die unmittelbar aus dem Bewußtſeyn des unterſcheidenden Charakters der Menſchheit hervorgehen, ſind die primitiven. Ihr innerer Werth iſt von allen beſtimmten Verhältniſſen des Lebens, auch von den mancherlei Verhältniſſen der ſittlichen Geſelligkeit unabhängig. Der Einſame kann ſich, unter übrigens günſtigen

Umſtänden in dieſen primitiven Tugenden eben ſo gut üben, wie der Hausvater im Familienkreiſe, der König auf dem Thron, der Bürger im Amt und Gewerbe.

Die ſecundären Tugenden heißen nicht deßwegen ſo, als ob ſie weniger inneren Werth hätten, als die primitiven. Aber ihre Entwickelung und Ausübung ſetzt ſchon geſellige Verbindungen voraus, und richtet ſich nach dieſen Verbindungen. Sie können dann ſo gar, wenn ſie eine nähere Beſtimmung durch Pflicht und Recht erhalten, die primitiven Tugenden beſchränken.

Der innere Werth der primitiven Tugenden wird auch in den geſelligen Verbindungen des Lebens nicht abhängig von den Vortheilen, die ſie der Geſellſchaft bringen. Die freie Beſchäftigung des Geiſtes mit Wahrheit und Wiſſenſchaft, aus Liebe zur Wahrheit und

Wiſſenſchaft, bleibt eine Tugend, auch wo ſich noch nicht einſehen läßt, wie viel der Staat, oder das Hausweſen, dabei gewinnen werde. Und ſo verhält es ſich mit allen primitiven Tugenden.

Es iſt wohl kaum nöthig hinzuzuſetzen, daß einige der primitiven Tugenden ſo wohl, als der geſelligen, in der Erſcheinung nachgeahmt werden können durch Charaktereigenſchaften, die ihnen in Allem gleichen, außer in der wirklichen Richtung auf das Gute. Ein Menſch kann alſo ordentlich, fleiſſig, ſparſam, gefällig, nachgebend, friedfertig, und dabei ein ſehr ſchlechtes Subject ſeyn.

Von den Scheintugenden iſt nicht weit bis zu den Untugenden, oder unſittlichen Angewöhnungen, die auch den beſten Charakter entſtellen können, und gegen die deßwegen auch der beſte Charakter an ſich ſelbſt zu arbeiten

hat. Aber Laſter entſtehen nur in den Verhältniſſen, in denen die Liebe zum Guten und mit ihr die Sittlichkeit ſelbſt aus der Geſinnung verſchwindet. Wenn dann gar eine innere Verſpottung des Guten ſelbſt und ein ſchadenfroher Wohlgefallen an dem Gelingen des Schlechten hinzutritt, entſteht die völlige Entſittlichung oder Bosheit.

5. An der Spitze aller primitiven Tugenden ſteht die ſittliche Beſonnenheit (σωφροσυνη), wenn ſie bleibende Charaktereigenſchaft geworden iſt. Aus ihr entſpringen in verſchiedenen Abſtufungen die wahre Beſcheidenheit, der edle Stolz, und die Liebe zum Wahren, zum Schönen, zur Kunſt und zur Natur. Auch die Geduld und der Muth werden durch den Einfluß der ſittlichen Beſonnenheit zu Tugenden in dieſer Reihe.

Ohne Beſonnenheit giebt es überall keine ſittliche Bildung. Der freie Geiſt muß über ſich ſelbſt wachen, und in einem und demſelben Momente der Aufmerkſamkeit ſein eigenes Verlangen und die Dinge umher überſchauen, um beſtimmt zu wiſſen, was er will, kann, und ſoll.

Nur Wenigen gelingt es, dieſe Beſonnenheit zu einem bleibenden Charakterzuge in ſich auszubilden. Die Meiſten ſchwanken, auch bei dem beſten Willen zwiſchen Unbeſonnenheit und Trägheit, zwiſchen leidenſchaftlicher Wärme und egoiſtiſcher Kälte.

Wo die Beſonnenheit nicht Charakterzug iſt, da fehlt es dem ſittlichen Intereſſe noch an Innigkeit und Energie.

Mancher iſt nur aus Leichtſinn unbeſonnen. Er möchte wohl über ſich ſelbſt wachen, aber er kann, wie ein

Kind, den Lockungen des Eindrucks ohne Mühe nicht widerstehen, und an dieser Mühe kann er keinen Geschmack finden. Einen Andern wirft der Sturm der Leidenschaften aus dem Gleichgewichte der Kräfte, ohne welches keine wahre Besonnenheit Statt findet. Ein Dritter ist auch in seinem Eifer für das Gute zu ungestüm.

Das entschiedene Laster, das der sittlichen Besonnenheit gerade gegenüber tritt, ist die Frechheit (ὕβρις), die entsteht, wo sich Jemand wissentlich und ohne sich wider seinen Willen hingerissen zu fühlen, den thierischen Trieben und den Leidenschaften überläßt, um in ihrer Befriedigung zu schwelgen.

Kommt nun gar zu der Frechheit noch ein triumphirender Wohlgefallen an dem Siege der Thierheit und des Egoismus hinzu, so wird die Besonnenheit selbst vergiftet, und die Bosheit hat ihr

Werk im Innerſten des verworfenen Subjects vollendet.

Je reiner die ſittliche Beſonnenheit iſt, deſto richtiger ſchätzt man ſeine eigene Kraft und ſeinen eigenen Werth. Man iſt beſcheiden, weil man ſich nicht zu viel zutrauet, und keine eitele Anſprüche macht. Man iſt dann aber auch mit vollem Rechte ſtolz, das heißt, voll Selbſtgefühls und unfähig, ſich wegzuwerfen, zu ſchleichen, und zu kriechen.

Gänzlicher Mangel des wahren Stolzes iſt der Anfang der Niederträchtigkeit, dieſer inneren Ehrloſigkeit, die zu jeder ſchlechten Handlung einen Vorwand der Klugheit ſucht und findet.

Der wahre Stolz und ſeine treue Begleiterinn, die wahre Beſcheidenheit, behalten ihren Werth auch in der Einſam-

keit. Im geſelligen Leben aber ſtreiten ſie mit der Eitelkeit, der Ehrſucht und dem drückenden Hochmuthe, und ſetzen allen geſelligen Tugenden den Kranz auf.

Wo die ſittliche Beſonnenheit auch nur anfängt, Charakterzug zu werden, da iſt nicht wohl möglich, daß der Menſch die Harmonie des Guten, Wahren und Schönen nicht empfinde. Die Empfindung dieſer Harmonie hat ja ihren Grund in den Ideen, auf die ſie ſich bezieht, und dieſe Ideen ſtammen aus einer und derſelben Wurzel im Innerſten des beſonnenen Gemüths.

Liebe zum Wahren um der Wahrheit willen, und außer aller Beziehung auf irgend einen andern Zweck, erſcheint ſehr ſelten als ein bleibender Zug im Charakter auch übrigens nicht unedler Menſchen. Nur gegen die Lüge, das Gegentheil der Wahr-

haftigkeit im geſelligen Leben, und gegen die Heuchelei, die betrügeriſche Affectation des Aeußeren der Tugend, hat jeder nicht verdorbene Menſch einen Abſcheu, den ſelbſt die feinſten Sophiſtereien einer betrügeriſchen Theorie nicht überwinden können. Aber das Wahre, weil es das Wahre iſt, auch in der Einſamkeit mit ausdauerndem Ernſte ſuchen, und es ſo lieb gewinnen, daß man ſich nicht fürchtet, im Nothfalle Märtyrer ſeines Bekenntniſſes zu werden, wenn Obſcuranten und lichtſcheue Träumer ihr Vorurtheil der Welt aufdringen wollen; das iſt eine von den Tugenden, zu denen der Himmel nur wenige ſelbſt von Denen berufen zu haben ſcheint, deren Vernunft wie eine Fackel den übrigen Lehrern der Welt vorleuchten und auch ſie für die Wahrheit begeiſtern ſoll, damit die Menſchheit nicht in Träumen erſterbe.

Nur ein Trugbild der thätigen Wahrheitsliebe ist der Feuereifer für ein bestimmtes System. Die widrigste Caricatur dieses Feuereifers aber ist die Wuth, mit welcher Zeloten, die in ihrem Systeme die Hauptsumme aller Wahrheit zu besitzen glauben, gegen den anders Denkenden, der so redlich, wie sie, nach Wahrheit forscht, Waffen ergreifen, deren sich auch die Unvernunft gegen die Vernunft bedienen kann.

Die Liebe zur Wahrheit verwandelt sich in Liebe zu den Wissenschaften und liberalen Geistesbeschäftigungen, wenn sich besondere Anlagen und Neigungen mit ihr verbinden, durch welche das unbestimmte Verlangen, etwas einzusehen und zu lernen, zum beharrlichen Triebe wird, und dann gewöhnlich auf ein bestimmtes Ziel vorzüglich gerichtet ist.

Der Werth der liberalen Geistesbeschäftigungen muß unmittelbar und zunächst immer nach ihrem Verhältnisse zu den reinsten und höchsten Bedürfnissen des Geistes, nicht nach irgend einem hinzukommenden Nutzen, geschätzt werden.

Selbst die Liebhaberei, die sich an den Gegenständen der Wißbegierde nur ergötzt, ist an sich schon etwas Gutes, wenn sie nicht bis zur gedankenlosen Spielerei hinabsinkt. Sie gehört nicht zu den Tugenden, aber zu den Vorübungen in der edlen Wißbegierde, die das Wahre um seiner selbst willen sucht, und deßwegen an sich schon eine Tugend ist. Auch das freie Wohlgefallen an mechanischen Kunstwerken, die ein wissenschaftliches Interesse haben, gehört hierher.

Die Liebe zum Schönen verdient, eine Tugend zu heißen, wenn sie sich zum Charakterzuge ausgebildet hat,

und ſich dann nicht mit der Eleganz ſinnlicher Formen und noch weniger mit den tauſend Kleinigkeiten begnügt, die ſich der wahren Schönheit zugeſellen, aber lange nicht ſie ſelbſt ſind.

Ein Geſchmack, der auf ſinnliche Schönheit eingeſchränkt iſt, und die höhere, nur dem Innerſten des Geiſtes empfindbare, und das Gute mit dem Göttlichen harmoniſch umfaſſende Schönheit nicht kennt, kann mit der erbärmlichſten Geſinnung, und ſogar mit totaler Verdorbenheit des ganzen Menſchen beſtehen.

Wo die Liebe zum Schönen eine Tugend zu heißen verdient, da ergreift ſie mit gleicher Wärme die Natur und die Kunſt, und läßt kein unnatürliches Kunſtgefühl, das ſich an ſeinen reichen Phantasmen ergötzt, im Gemüth aufkommen.

Wahre Liebe zur Natur iſt mit wahrer Liebe zur Kunſt überhaupt in der ſittlichen Bildung enger verbunden, als Viele glauben. Denn nur durch Kunſt unterwirft ſich der freie Geiſt die Natur, und jemehr ihn die Natur um ihrer ſelbſt willen intereſſirt, deſto beſtimmter ſcheint ihm ein bildendes Princip aus ihr, wie der Künſtler aus dem Kunſtwerke zu ſprechen. Was könnte denn nun dieſes bildende Princip für ein anderes ſeyn, als, der Weltgeiſt der abſoluten Zweckmäßigkeit, alſo der Geiſt des Guten?

In der Reihe der primitiven Tugenden ſcheinen beim erſten Anblicke die Geduld und der Muth nicht zu liegen, weil man ſich beide gewöhnlich nur in Beziehung auf die Geſelligkeit denkt. Aber auch zu allem Guten, was der Menſch unmittelbar in ſich ſelbſt ausrichten will, bedarf er der Geduld und des Muthes, wo Hinderniſſe über-

wunden werden müſſen, beſonders im Kampfe der Freiheit mit dem unabänderlichen Schickſal.

Was man Geduld überhaupt nennt, iſt die ruhige Ergebung, mit der man ſich gefallen läßt, was nicht zu ändern ſteht. Aber was ſteht denn durchaus nicht zu ändern? Nur das Vergangene.

Mit der Gegenwart und Zukunft kann und ſoll der Menſch ſich meſſen, um aus ihnen, nach ſeiner beſten Einſicht, etwas zu machen. Es iſt Schlaffheit, nicht Tugend, ſich ein Uebel gefallen laſſen, das man durch Widerſtand abwehren könnte. Es iſt Seelenkrankheit, nicht Frömmigkeit, in dem Unrechte, das man von Andern leidet, die Schickungen Gottes verehren, ſo lange man noch irgend hoffen darf, etwas dagegen auszurichten und Gewalt durch Gegengewalt, oder durch beharr-

liche Klugheit, wenigſtens einzuſchränken, wenn denn auch nicht beſiegen zu können. Im Dulden gar eine Größe ſuchen, wo durch herzhaftes Thun der Noth ein Ende gemacht werden könnte, iſt eine Art von Wahnſinn. Aber Einer allein vermag oft nichts, wo Viele mit ihm Alles vermöchten. Wo nun dieſe Vielen zu feig, oder zu unverſtändig ſind, da bleibt auch oft dem Einen nichts übrig, als, ſich in ſein Schickſal zu ergeben.

Sehr ſelten wirken in einem Charakter Geduld und Muth auf einen und denſelben Punkt der ſittlichen Bildung zuſammen. Denn der natürliche Muth geht leicht in Ungeduld über, und wo ſich beſondere Anlagen zum ruhigen Dulden zeigen, da ſpielt gewöhnlich die Feigheit die Rolle einer Tugend.

Wer ein Unrecht, das er durch muthigen Widerſtand abwehren könnte, aus

bloßer Nachgiebigkeit duldet, iſt weibiſch. Dem Weibe hat die Natur dieſe Nachgiebigkeit als eine nützliche Zugabe zu ihrer Beſtimmung verliehen. Ohne das Talent zum Dulden würde das Weib im häuslichen Leben von der gemeinen Tyrannei des Mannes noch tiefer, als gewöhnlich, niedergedrückt werden. Aber das edle Weib ſoll doch auch kein Unrecht dulden, das es abwehren kann. Und der Mann ſoll überhaupt mehr thun, als dulden. Er iſt von der Natur beſonders berufen, dahin zu arbeiten, daß des Duldens in der Welt weniger werde.

Je ſchwerer dem muthigen Manne die Tugend der Geduld einzulernen und auszuüben wird, deſto mehr muß er ſie auch außerhalb des geſelligen Lebens einlernen und ausüben, um mit ſich ſelbſt einig zu bleiben, wenn ihm das Schickſal die Erfüllung ſeiner natürlichen Wünſche verſagt, oder gar dasje-

nige raubt, was er ſich als das Liebſte zu denken gewohnt war.

Beſonders ſchwer iſt es, ſich mit ſeinem Schickſal zu vertragen, wenn es uns nicht auf den Platz geſtellt hat, für den wir geboren zu ſeyn glauben. Aber iſt denn irgend eine Einſicht hinreichend zur Rechtfertigung eines ſolchen Glaubens?

6. Die geſelligen Tugenden ſtehen unter einem fortwirkenden Einfluſſe des Mitgefühls, und werden auf unendlich verſchiedene Art modificirt durch häusliche und bürgerliche Verhältniſſe; aber die Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit, die Treue, die Dankbarkeit, die Milde, die Gefälligkeit, die Großmuth, die Billigkeit, die Sittſamkeit, und noch andere Tugenden in dieſer Reihe ſind doch unter allen Umſtänden im Weſentlichen unveränderlich, ob ſie gleich

mit der Gerechtigkeit in Harmonie treten müssen, und mit der wahren Klugheit nicht in Widerspruch gerathen dürfen, wenn sie den Namen wahrer Tugenden behaupten wollen.

An der Entstehung und Bildung der geselligen Tugenden hat das Mitgefühl einen wesentlichen Antheil. Je weniger nun dieses Gefühl an sich eine Tugend heißen kann, desto mehr bedarf es selbst einer sittlichen Beschränkung durch eben die Tugenden, die ihm doch zum Theil ihr Daseyn verdanken.

Ohne die Rührung, die wir empfinden, wenn wir in Gedanken die Stelle eines andern empfindenden Wesens einnehmen, sind wir nicht Menschen. Wer sich von dieser Rührung beherrschen läßt, ist schwach; wer ihr widersteht, übt sich zuweilen in einer musterhaften Härte; wer aber die Bedürfnisse Anderer, besonders ihre un-

verſchuldeten Schmerzen, nicht mitempfindet, und hart iſt, wo er helfen könnte und ſollte, wird ganz richtig ein Unmenſch genannt, denn vom Mangel des Mitgefühls bis zur gänzlichen Gleichgültigkeit gegen das Gute, iſt nicht weit, weil ſich in allen Tugenden nur die reinſte Menſchlichkeit entfaltet.

Die muſterhafte Härte, die ſchon eine Tugend genannt werden darf, bezieht ſich unmittelbar auf Handlungen, nicht auf Empfindung. Sie iſt nur das Gegentheil der tadelnswerthen Nachgiebigkeit gegen die Regungen des Mitgefühls, wo dieſe Regungen uns verführen könnten, gegen die Harmonie aller Tugenden zu fehlen, oder gar eine Pflicht zu übertreten. Man kann alſo innigen Antheil an den Schmerzen eines Andern nehmen, und ihm doch die dringendſte Bitte abſchlagen.

Wenn vom ſittlichen Werth des Mitgefühls die Rede iſt, muß man nicht

über dem Mitleiden die Mitfreude vergessen. Auch diese trägt zur Entwickelung der geselligen Tugenden nicht wenig bei. Wie kann Der sich für das wahre Glück Anderer interessiren, wer sich nicht darüber freuen kann, daß es ihnen wohl geht? Jedermann erkennt deßwegen auch in der Schadenfreude, dem Gegentheil der Mitfreude, das Zeichen der Bosheit. Und der Neid, der auch bei dieser Gelegenheit unter den Lastern zu nennen ist, beleidigt durch seine Widrigkeit selbst das Gefühl derer, die sich sonst keiner sittlichen Vorzüglichkeit zu rühmen haben.

Eine unveränderliche Rangordnung unter den geselligen Tugenden findet nicht Statt, weil ihr Verhältniß zu einander sich ändert mit den verschiedenen Situationen des geselligen Lebens. Aber keine Verschiedenheit der Situationen kann an dem Wesen dieser Tugenden etwas ändern. Mag immer-

hin bald die eine, bald die andere von ihnen als nützliche Eigenschaft der Gesellschaft willkommener seyn; das Wesen der Tugenden überhaupt, also auch der geselligen, bleibt die Harmonie der reinsten Bestrebungen des Geistes, in Beziehung auf die unveränderliche Idee des Guten.

Die Gesellschaft bedarf zu ihrem Wohlbefinden gewiß nicht immer der Wahrhaftigkeit. Welch ein groſses Maß von Lug und Trug mit der Uebereinstimmung der Ansprüche der Meisten im geselligen Leben bestehen kann, beweiset die Geschichte der Staaten und der Privatgesellschaften.

Auf Lug und Trug allein kann freilich keine Gesellschaft sich gründen. Die gemeine Klugheit lehrt einen Jeden, um seines eigenen Vortheils willen in einem gewissen Grade wahr gegen den Andern zu seyn, damit ein Einverständniß

unter ihnen möglich werde. Ist aber dieses Einverständniß auf irgend eine Art einmal begründet, dann kann dieselbe Klugheit, die es einleitete, der Lüge innerhalb gewisser Schranken einen weiten Spielraum offen lassen. Jeder trauet dann dem Andern bis auf einen gewissen Punkt. Uebrigens hält er sich immer auf den Fall, belogen zu werden, gefaßt, und behält sich das Recht vor, den Andern zur bequemen Zeit wieder zu belügen. So bewegt sich die Gesellschaft unter Intriguen und Cabalen, immer noch zu einem gemeinschaftlichen Ziele hin. Das versteckte Spiel der Intriguen und Cabalen hat so gar einen unwiderstehlichen Reiz für manchen Menschen, die sich übrigens nicht selten um die Gesellschaft verdient machen.

Aber die Wahrhaftigkeit, die eine gesellige Tugend ist, geht rein, wie der Lichtstrahl aus der Sonne, aus dem Herzen hervor. Sie bedarf zu ihrer

Empfehlung nicht der Klugheit. Sie gründet ſich, wie die reine Wahrheitsliebe, auch außerhalb der geſelligen Verbindungen, unmittelbar auf die ewige Einheit des Wahren und des Guten.

Der unverdorbene Menſch iſt von ſelbſt wahrhaftig im geſelligen Leben, weil er die Lüge verabſcheuet. Er fühlt, auch wenn er es noch nicht einſieht, daß die Mittheilung der Wahrheit unter denkenden Weſen, das Band aller wahren Vereinigung unter ihnen und das erſte Zeichen der gegenſeitigen Anerkennung ihrer Würde iſt. Es bedarf für ihn nicht einmal der Vorſtellung von einer Pflicht, nicht zu lügen. Könnte er, wie er möchte, ganz und immer der Ehrerbietung folgen, die er für die Wahrheit empfindet, ſo würde er ſogar vor dem Scheine der Lüge fliehen.

Die oft beſprochene und auf die verſchiedenſte Art demonſtrirte Pflicht,

nicht zu lügen, kommt erſt da in Betracht, wo man ſeinen übrigen guten Eigenſchaften unbeſchadet, wohl lügen möchte. Durch Ausübung dieſer Pflicht erhält auch die Tugend der Wahrhaftigkeit erſt ihre ganze Beſtimmung. Aber es giebt keine Pflicht, nie und unter keiner Bedingung abſichtlich das Unwahre für das Wahre auszugeben; und der Abſcheu, den jeder rechtliche Menſch gegen die Lüge empfindet, muß mit der Tugend der wahren Klugheit beſtehen.

Die Pflicht, die Wahrheit zu ſagen, gründet ſich unter Weſen, die einen Begriff von Wahrheit haben, auf die gegenſeitige Anerkennung der Würde ihrer Vernunft. Wer nun gegen die Würde ſeiner eigenen Vernunft ſündiget, indem er zum Beiſpiel einem Andern durch widerrechtliche Gewalt, oder Drohung, ein Geſtändniß abnöthigen will, der hat in dem Augenblicke, da er ſo ver-

fährt, alles Recht auf Wahrheit verwirkt. Er verdient dann nichts weiter zu hören, als, was der Klugheit gemäß ist, ihm zu sagen. Dem Kranken, und dem Gemüthsschwachen, der aus einer Anwandlung von Verrücktheit der Vernunft kein Gehör geben will, sagt man zuweilen eine Unwahrheit, die zu ihrem Besten dient, nach denselben Grundsätzen, nach denen man Kinder behandelt, deren Vernunft sich erst entwickelt.

Es würde sich kaum der Mühe lohnen, die allgemein bekannten Einschränkungen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, noch ein Mal ausdrücklich zu wiederhohlen, wenn nicht durch gut gemeinten Eifer für Wahrheit noch immer von Zeit zu Zeit der praktische Menschenverstand in sich selbst irre gemacht würde.

Wer die Tugend der Wahrhaftigkeit ganz zu schätzen weiß, wird von selbst

nie eine Unwahrheit sagen, wo er es irgend vermeiden kann, auch wo er keine Pflicht überträte, wenn er etwas Anderes sagte.

Die Schwester der Wahrhaftigkeit ist unter den Tugenden die Aufrichtigkeit. Sie kann recht eigentlich eine Tugend heißen, weil es kaum möglich ist, sie nach Pflichtprincipien auszuüben. Denn sie ist freie Selbstenthüllung des Gemüths, in welchem kein falsch ist. Wer aber nur aus Pflicht sein Gemüth dem Andern enthüllt, der kämpft noch mit der inneren Falschheit.

Die Pflicht, in einem bestimmten Falle aufrichtig zu seyn, das heißt, den Andern in das Innerste unsers Gemüths blicken zu lassen, fällt sogleich weg, wo der Andere auflauert, um einen schlechten Gebrauch von dem zu machen, was er von uns erforschen möchte.

Deßwegen zieht sich auch die Tugend der Aufrichtigkeit, zu rein für die verdorbene Welt, in das Heiligthum der Freundschaft zurück. Da ist sie, der Engel des Lichts, der von Seele zu Seele schwebt, und das Vertrauen trägt, das die Einheit der Herzen sichert.

In der verdorbenen Welt zeigt der Aufrichtige, wenn er nicht unbesonnen ist, dem Andern nur so viel von sich selbst, als nothwendig ist, damit die Verschlossenheit nicht Betrug werde.

Eben so wenig, wie die Aufrichtigkeit, kann die Tugend der Treue, die mehr, als Erfüllung eines Versprechens, ist, nach einem Pflichtprincip ausgeübt werden. Treu nach Pflichtprincipien ist, wer aus Achtung vor der Pflicht sein Wort hält, auch wenn er wohl geneigt wäre, es zu brechen. Aber die wahre Tugend der Treue ist unauf-

geforderte Beharrlichkeit in der Liebe zum Guten überhaupt, also auch zu Personen, deren Glaube an das Gute wanken müßte mit unsrer Liebe.

Die Tugend der Dankbarkeit läßt sich ganz und gar nicht gebieten. Sie ist eine Gefühlstugend, die unmittelbar dem Herzen Ehre macht, aus dem sie stammt. Aber man kann den natürlichen Keim der Dankbarkeit in sich verwelken, oder verwildern lassen, oder ihn mit Fleiß erziehen; und es ist Pflicht, ihn mit Fleiß zu erziehen; denn wer sich nicht einmal geneigt fühlt, das Gute, das ihm selbst erwiesen wird, zu erwiedern, wie kann der bereit seyn, Andern Gutes zu erweisen, die für ihn nichts thaten?

Aber auch nur da findet wahre Dankbarkeit Statt, wo der Dienst, den uns Jemand erweiset, und den wir ihm wieder erweisen möchten, in Beziehung

auf die Einheit der moraliſchen Ideen wirklich verdient, etwas Gutes zu heiſſen. Die ſtille Rührung, die ſich dann zu dieſer Tugend geſellt, iſt eines von den unbeſchreiblichen Gefühlen, in deren Innerſtes keine Seelenlehre eindringt.

Die Milde, die Gefälligkeit und die Großmuth reichen unter den geſelligen Tugenden, gleich den Grazien der Fabel, einander die Hände.

Die wahre Milde (πραοτης) oder Leutſeligkeit, wie man ſonſt ſie nannte, iſt die ſittliche Beſonnenheit ſelbſt in der Anwendung auf das geſellige Leben, alſo zugleich Abneigung gegen alle Heftigkeit, die das Gemüth verwirrt, und gegen alle Härte, die der ſittlichen Bildung des Mitgefühls widerſtreitet.

Die wahre Milde, die mit Ernſt und Strenge gar wohl beſteht, geht in Be-

fälligkeit über, wenn sie den Charakter bestimmt, mit Wohlwollen den Wünschen Anderer entgegen oder gar zuvor zu kommen. Sie hat nichts gemein mit der charakterlosen, oder gar falschen Gefälligkeit, die gewöhnlich nur egoistische Geschmeidigkeit, oder affectirte Höflichkeit ist.

Milde und Gefälligkeit sind nur schwankende Tugenden ohne die Großmuth, die im geselligen Leben unablässig den Egoismus auch da bekämpfen muß, wo die Gerechtigkeit selbst ihm das Wort zu reden scheint. Denn Großmuth ist nicht nur die sittliche Selbsterhebung des Gemüths über die Rache, die man an dem Feinde nehmen könnte; sie ist zugleich innige Abneigung gegen das gemeine Verfahren Derer, die in allen Verhältnissen der Geselligkeit hartnäckig auf ihrem Rechte bestehen, und es nicht unter ihrer Würde halten, im erlaubten Kampfe mit

dem Schwachen ſich auch des kleinſten Vortheils gegen ihn zu bedienen, wo es doch nur von ihnen abhinge, rühmlicher zu ſiegen. Rühmlich iſt nämlich kein Sieg, der durch kleine Vortheile gewonnen wird, ohne ein entſcheidendes Uebergewicht von Kraft. Aber großmüthig ſeyn gegen den Elenden, der von der Schonung, mit der wir ihn behandeln, einen ſchlechten Gebrauch macht, iſt unverzeihliche Thorheit.

Die wahre Großmuth führt zur Billigkeit (ἐπιείκια). Der Gegenſatz zwiſchen Billigkeit und Gerechtigkeit im juridiſchen Sinne, erſchöpft jenen Begriff bei weitem nicht. Billig in der moraliſchen Bedeutung des Worts iſt, wer in der Beurtheilung der Fehler Anderer und in ſeinem Betragen gegen ſie, ſo weit es ſich auf dieſe Beurtheilung gründet, die unverſchuldete Schwäche mit in Anſchlag zu bringen, nicht vergißt, und nur da ohne Schonung ver-

fährt, wo er gegen offenbar böſen Willen, oder gegen hartnäckige Trägheit, ſtreitet.

Noch mehrere Tugenden gehören in dieſe Reihe; z. B. die geſellige Liberalität (ἐλευθεριοτης). Sie zeigt ſich in beſondern Fällen als Freigebigkeit, nämlich da, wo die Sparſamkeit aufhört eine Tugend zu ſeyn, und das Laſter des Geizes anfängt. Aber auch wo nicht vom Mein und Dein im engeren Sinne die Rede iſt, erſcheint die geſellige Liberalität als Charakterzug in der Neigung, das Gute deſſen man ſich ſelbſt erfreuet, mit Andern zu theilen, außer, wo die Vereinigung des ſittlichen Verlangens mit dem natürlichen ſchon von ſelbſt eine gewiſſe Ausſchließlichkeit des Beſitzes fordert.

Je enger die geſelligen Verbindungen werden, deſto nothwendiger wird eine gewiſſe Ausſchließlichkeit in der

gegenseitigen Mittheilung der Gedanken, Empfindungen, und alles Dessen, was sogleich gemißbraucht wird, wenn es aus der Sphäre des besonderen Vertrauens fällt, das nur in den engsten Verbindungen sich erhalten kann.

Die engste aller Verbindungen ist diejenige, in welcher Mann und Weib die höhere Menschlichkeit, die sie an einander gegenseitig ehren, den Gesetzen der Natur unterwerfen, um als Mann und Weib für einander zu leben. In keinem Verhältnisse des geselligen Lebens ist die Vereinigung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen so auffallend die erste Bedingung der Möglichkeit aller sittlichen Bildung, als in diesem; und nirgends steht diejenige Sittenlehre, die nur Pflichten und Rechte erwägt, verlassener, als hier.

Wenn es auch in gewissen Fällen Pflicht ist, die gesetzliche Verbindung

einzugehen, die wir Ehe nennen, und wenn dann das Recht entsteht, das unter dem Namen des Eherechts bekannt ist, so wird doch da, wo nur Pflicht- und Rechtsbegriffe das sittliche Band zwischen Mann und Weib knüpfen sollen, eine Inhumanität eingeleitet, die sich von einer gewissen Brutalität mehr der Form, als dem Wesen nach, unterscheidet. Selbst der strengste der neueren Pflichtenlehrer hat eingesehen, daß sich das Gesetz hinter der Liebe verbergen muß, wenn es in ehelichen Verhältnissen den Namen eines Sittengesetzes verdienen soll. Auch die Erfinder des Worts Sittsamkeit scheinen der Meinung gewesen zu seyn, daß diese Tugend nicht auf Erwägung von Pflicht- und Rechtsbegriffen sich gründe; denn niemand wird das Weib sittsam nennen, das nur aus Grundsatz seine weibliche Würde behauptet.

Sittsamkeit ist die zarteste Blüte des sittlichen Gefühls. Sie entwickelt

ſich unmittelbar aus dem Zuſammentreffen des natürlichen und des ſittlichen Verlangens in den Regungen, durch welche der Menſch wenigſtens in einer gewiſſen Hinſicht dem Thiere völlig gleich werden würde, wenn nicht das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnehmen und es dadurch humaniſiren könnte, ehe noch das richtende Bewußtſeyn hinzutritt.

In der zarteren Natur des Weibes ereignet ſich die unwillkürliche Umwandlung des natürlichen Verlangens leichter, als in der männlichen Natur. Darum, nicht um ehelicher Vortheile willen, iſt die Sittſamkeit vorzugsweiſe Tugend des Weibes.

Das man die weibliche Sittſamkeit unter ganzen Völkerſchaften vermißt, beweiſet nichts mehr gegen ihre Natürlichkeit, als die herrſchende Geſchmackloſigkeit bei noch mehreren Völkerſchaften

gegen die Natürlichkeit des guten Geſchmacks beweiſet. Aber wo durch Vorurtheil und frühe Gewohnheit der Keim dieſer Tugend erſtickt wird, da kann ſich freilich die zarte Blüte nicht entfalten.

So wie die Sittſamkeit unter allen geſelligen Tugenden diejenige iſt, die am wenigſten aus Grundſatz allein ausgeübt werden kann, und ſich am weiteſten vom Gebiete der Rechts- und Pflichtenlehre entfernt, ſo tritt die Tugend der Gerechtigkeit auf der entgegengeſetzten Seite als die urſprüngliche Vermittlerinn der Tugenden, Pflichten und Rechte hervor. Daher mag es auch gekommen ſeyn, daß ſie einigen Sittenlehrern unter den Alten der Inbegriff aller Tugenden zu ſeyn ſchien und oft der Tugend überhaupt ihren Namen leihen mußte.

Niemand kann die Gerechtigkeit als eine Tugend ausüben, wer das Recht

nicht liebt, das heißt, wer nicht gern und ohne ſich ſelbſt zu bekämpfen, thut, was der Idee des Rechts gemäß iſt. Aber es iſt unmöglich, das Recht da zu lieben, wo es durch bürgerliche Geſetzgebung einen Theil ſeiner urſprünglichen Bedeutungen verloren und einer politiſchen Einrichtung auf eine ſolche Art Platz gemacht hat, daß man das Widerſinnige und Inhumane gewiſſer obrigkeitlicher Verfügungen deutlich einſiehet, und doch verpflichtet iſt, ſich in beſtimmten Fällen dieſem Widerſinne und dieſer Inhumanität zu unterwerfen, weil Gehorſam gegen das Geſetz unter den Bürgerpflichten die erſte iſt.

Die Gerechtigkeit, als Tugend, gehört zu den Reflexionstugenden, von denen oben die Rede war. Sie bedarf zu ihrer Entwickelung des kalten Verſtandes, der das Verhältniß der Rechte und Pflichten zu einander, nach der Idee einer ſittlichen Ordnung ruhig

erwägt. Sie ist deßwegen vorzugsweise eine Männertugend.

Keine Tugend kommt mit allen übrigen in so mannigfaltige Collision, als die Gerechtigkeit, weil sie sich nicht nur nach keiner andern Tugend richtet, sondern so gar verlangt, daß jede andere nach ihr sich richte. Denn die Regel der Gerechtigkeit ist das höchste Gesetz der sittlichen Ordnung; und keine Vortrefflichkeit kann vor der Vernunft bestehen, wenn sie sich nicht diesem Gesetze unterwirft.

Ohne ein bestimmtes Gesetz der Ordnung, fallen die verschiedenen Tugenden überhaupt in ein Chaos zusammen. Sittliche Ordnung aber ist undenkbar, wo nicht Jedem sein Recht widerfährt, das heißt, wo der gegründete Anspruch, den Jeder, Kraft seiner Sittlichkeit selbst, auf die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns macht, abgewiesen und nicht geachtet wird.

Welches die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns sind, und wie sich in dieser Hinsicht das natürliche Leben zu dem bürgerlichen verhält, muß die allgemeine Rechtslehre zeigen. Die Tugendlehre kann nur die Wahrheit einschärfen, daß allen Tugenden die Vollendung fehlt, wo sie noch gegen die Gerechtigkeit streiten, und daß jede Tugend zurücktreten muß, wo die Gerechtigkeit sagt: „So soll es seyn, und nicht anders.“

Wird die Gerechtigkeit nach der Klugheit gemodelt, so ist es um sie geschehen.

Wer sich erkühnt, mit dem griechischen Sophisten zu behaupten, es gebe keine Gerechtigkeit, außer der gestifteten, die nach dem individuellen Ermessen des Gesetzgebers, nur die Richtschnur der bürgerlichen Verträglichkeit und der Erhaltung der öffentlichen Ord-

nung ist, der erkennnt gar kein Recht an, verdient also auch nicht, daß man auf das seinige achte.

Aber die wahre Gerechtigkeit kann auch so wenig, wie irgend eine andere Tugend, der mitwirkenden Klugheit entbehren. Eine unkluge Tugend wäre eine unvernünftige.

Klug im moralischen Sinne ist, wer durch nicht gemeinen Verstand in der Wahl mehrerer erlaubten Mittel, einen guten Zweck zu erreichen, das beste und richtigste Mittel trifft. Wer ehrt nicht in diesem Sinne die Klugheit des Staatsmannes, des Erziehers und des esetzgebers?

Die Klugheit ist eine Tochter des praktischen Verstandes. Niemand kann sich klüger machen, als er von Natur ist; aber Jeder kann willkürlich seinen Verstand nach Maßgabe seiner natürli-

chen Anlagen vernachlässigen, oder bilden und üben; Jeder kann unvorsichtig, oder aufmerksam seyn, um sich seiner Einsicht als eines Werkzeuges zur Erreichung eines guten Zwecks zu bedienen.

Durch die Abhängigkeit des Verstandes von der freien Aufmerksamkeit, wird die Klugheit aus einer bloßen Verstandeseigenschaft zu einer Tugend.

Aber freilich ist die wahre Klugheit, die an sich schon eine Tugend zu heißen verdient, und zur Ausübung aller übrigen Tugenden mitwirken muß, damit keine durch unverständige Ausübung sich selbst widerstreite, durchaus verschieden, von der falschen, gemeinen, und egoistischen Klugheit, der gefährlichsten Feindinn aller sittlichen Veredelung.

Vielleicht wäre im gemeinen Leben zur Herabwürdigung der egoistischen Klug-

heit schon dadurch Vieles gewonnen, daß man sie herzhaft bei jeder Veranlassung ohne Bedenken die gemeine nennte; denn der pfiffige Egoist ist gewöhnlich stolz auf seine Pfiffigkeit, als wäre sie etwas Ungemeines. Er lacht über den Unterschied zwischen wahrer und falscher Klugheit. Er lacht freilich auch über den Muth, der dazu gehört, sich über die Ueberredungen der gemeinen Klugheit hinwegzusetzen, und dem Guten getreu zu bleiben, es folge daraus, was da wolle. Aber auf den Unverdorbenen, der sich den Ueberredungen der falschen Klugheit ergeben zu müssen glaubt, um seinem Verstande Ehre zu machen, thut es eine glückliche Wirkung, eben die Pfiffigkeit, auf die der Egoist stolz ist, verachtet zu sehen.

Da es überall keine wahre Tugend giebt, ohne den muthigen Vorsatz, im Nothfalle Alles zu wagen für das Gute,

ſo ſind alle Klugheitsregeln ſchändlich, die zur Feigheit verführen.

7. Die Natur hat, wie eine gütige Erzieherinn, das ganze einer ſittlichen Bildung an gewiſſe erfreuliche Mittel geknüpft, durch die ſich alle Tugenden leichter und beſtimmter entwickeln. Dieſe erfreulichen Mittel zu einer ſittlichen Bildung, heißen Güter des Lebens; denn nach ihrem Beſitze ſtreben, heißt, mittelbar nach dem Guten ſelbſt ſtreben.

Es iſt Zeit, den ſchönen, den alten griechiſchen Sittenlehrern ſo theuern, und von den neueren ſo ſehr vernachläſſigten Begriff von den Gütern des Lebens, wieder in ſeine Würde einzuſetzen. Der natürliche Menſchenverſtand hat überall ſchon durch die Sprache den Weg dahin gebahnt. Denn wenn das Gute überhaupt das wahre Ziel der reinſten und höchſten aller menſchlichen Be-

ſtrebungen iſt, ſo iſt ja auch Alles, was uns die Annäherung zu dieſem Ziele erleichtert, ein Gut in ſeiner Art. Darum nannte man von jeher Freundſchaft, Ehre, Geſundheit, Güter des Lebens, und ſelbſt Geld und Gut wurden durch dieſe natürliche Richtung des praktiſchen Verſtandes in der Sprache zu Synonymen.

Alles, was einem Charakter ſeine wahre Bildung erleichtert und ihn auch ohne ſein Zuthun höher auf der Stufenleiter der wahren Vortrefflichkeit hebt, iſt ein Gut für ihn; alſo für den Einen vorzüglich Dieſes, für den Andern Jenes.

Unmöglich ſcheint es, nach den Gütern des Lebens, die ſchon durch ſich ſelbſt erfreuen, in keiner andern Abſicht zu ſtreben, als um des Guten willen. Daher laſſen ſich dieſe Güter auch in verſchiedene Claſſen ordnen, nach den

verschiedenen Verhältnissen, in denen sie durch sich selbst zur reinen Idee des Guten stehen. Die bekannte Unterscheidung innerer und äußerer Güter reicht dazu nicht hin.

Die reinsten Güter des Lebens sind die unzweideutigsten, diejenigen, die man gar nicht fähig ist, zu besitzen, wenn man sie nicht verdient. Der erste Platz unter ihnen gebührt unbezweifelbar dem wahren Freunde. Darum wandten die vorzüglichsten Sittenlehrer unter den Alten, besonders Plato, Aristoteles, und einige Stoiker, so vielen Fleiß auf die Lehre von der Freundschaft, an welcher die Pflichtmoral der Neueren kaum einen entfernten Antheil nehmen kann.

Aber auch nur durch ausführliche Analyse der mancherlei Bedeutungen, die das Wort Freundschaft im gemeinen Leben erhalten hat, läßt sich das

Wahre von dem Falſchen, das Weſentliche von dem Zufälligen, in der Sphäre dieſes Begriffes abſondern. Es mag alſo in der Reihe dieſer Aphorismen genug ſeyn, das Capitel von der Freundſchaft angedeutet zu haben.

Der Begriff der wahren Freundſchaft erinnert von ſelbſt an das Glück der wechſelſeitigen Liebe zwiſchen Ehegatten, Geſchwiſtern, Eltern und Kindern. Mit den häuslichen Verhältniſſen, die dieſes Glück begründen, werden ſo viele Keime der ſchönſten Tugenden entwickelt, daß man deßwegen auch in ganzen Nationen den ſittlichen Nationalwerth ungefähr gleichen Schritt mit der herrſchenden Schätzung, oder Vernachläſſigung dieſer Güter des Lebens halten ſieht.

Wer das menſchliche Herz nur oberflächlich kennt, ſollte glauben, das Familienintereſſe müßte dem höhe-

ren und weltumfaſſenden ſchaden; aber, wo es ihm ſchadet, iſt es ſchon nicht rein mehr.

Der Egoismus des Hausvaters und jedes Familienmitgliedes, das nur ſich in den Seinigen liebt, kommt zwar den ſämmtlichen Familienmitgliedern zu Statten, wenn eins der Hülfe des andern bedarf; aber ſittlichen Werth hat das Familienintereſſe nur da, wo es im Zuſammenklange der Herzen, die von Natur beſtimmt ſind, ſich enger an einander zu ſchließen, die Liebe zum Guten überhaupt weckt, nährt und ſtärkt; wo die Familie nicht ein vergrößertes Ich, ſondern eine ſittliche Welt im Kleinen, eine Verbindung iſt, in welcher jede Tugend unabläſſig ihre Anwendung findet, und wo der Egoismus durch die elegante Maske, die ihn in der großen Welt zuweilen kleidet, nur noch verhäßlicht wird.

Zu den unzweideutigsten Gütern des Lebens gehört auch die wahre Ehre oder die verdiente Achtung, die uns Andere erweisen. Denn es ist nicht möglich, daß Jemand, der an unverdienter Achtung keinen Geschmack findet, die verdiente aber desto mehr zu schätzen weiß, nicht streben sollte, auch da, wo sein Verdienst unbekannt bleibt, oder gar verkannt wird, eine Gesinnung zu behaupten, in der er wenigstens sich selbst achtungswerth bleibt.

Aber die falsche Ehre, die sich auf falsche Vorstellungen von Verdienst und Vortrefflichkeit gründet, drängt sich nur gar zu leicht an die Stelle der wahren ein, und stiftet eine solche Verwirrung in der sittlichen Welt, daß nicht selten der vorzüglichste Mensch seinen ganzen Charakter daran wagt, eine Herrlichkeit zu gewinnen, oder nicht zu verlieren, die in seinen eigenen Augen ein Nichts ist.

Die Güter des Verstandes, Kenntniſſe und Wiſſenſchaften, verdienen allerdings, daß man unbedingt aus reiner Wißbegierde nach ihnen ſtrebe; denn es giebt keine reine Wißbegierde ohne Liebe zu dem Wahren, das am Ende mit dem Guten Eins iſt. Aber gewöhnlich ſchwebt die ewige Einheit des Wahren und Guten dem Wißbegierigen kaum in der dunkelſten Ahndung vor; und wer ſich nicht einmal einer ſolchen Ahndung erfreuet, für den wird die Wiſſenſchaft zum unterhaltenden Spiele, oder zum Mittel, einen gewiſſen Ehrgeiz zu befriedigen, oder gar zum Gewerbe.

Kein Gut des Lebens ſcheint unzweideutiger zu ſeyn, als die Geſundheit; und doch iſt die höchſte Fülle der Geſundheit ſchon oft ein Reiz zur verderblichſten Ausſchweifung geworden, und eine gewiſſe Kränklichkeit hat nicht

ſelten Veranlaſſung zur Entwickelung der reinſten Tugenden gegeben.

Unter den äußeren Gütern wird der bürgerliche Wohlſtand, in der Mitte zwiſchen der Armuth und dem Reichthum, immer wünſchenswerther, je frecher die Leidenſchaften die ſchönſten Vortheile der Cultur mißbrauchen, und je weniger die Ungenügſamkeit auf der einen Seite, und auf der andern das dringende Bedürfniß, durch den Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Mitteln aufgehalten werden, wenn ſie auf dem Wege ſind, einen Zweck des Genuſſes zu erreichen. Die gewöhnlichen Untugenden der Reichen ſind allgemein bekannt. Aber die verächtlichſte Claſſe von Menſchen war doch in cultivirten Staaten von jeher der Hauſe der Bettler.

Am Ende ſind alle Güter des Lebens von mehr oder weniger zweideuti-

gem Werthe. Denn was kann der Menſch gebrauchen, daß er nicht auch mißbrauchen könnte? Darum kamen einige auf den Gedanken, die Tugend ſelbſt das höchſte Gut zu nennen. Und freilich kann man, in einem gewiſſen Sinne, ſich ſo ausdrücken.

Keines der Güter des Lebens iſt nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz. Darum hat niemand ein Recht auf ſie. Aber nach ihrem Beſitze ſtreben, iſt doch immer vernünftig und natürlich, weil es thöricht iſt, das ſicherſte Mittel nicht zu wollen, wenn man den Zweck will.

Ueberdieß hat die Natur dafür geſorgt, daß im Beſitze der eigentlichen Güter des Herzens, die ſich alle der wahren Freundſchaft nähern, der reinſte aller Zwecke unzertrennlich iſt von dem Mittel, ihn zu erreichen.

8. Auf die Harmonie der Tugenden und der Güter des Lebens gründet ſich der ſittliche Zuſtand, den man ehemals Glückſeligkeit nannte.

Soll das deutſche Wort Glückſeligkeit der wahren Bedeutung der griechiſchen Eudämonie entſprechen, ſo knüpfe man es doch nicht willkürlich an das Syſtem der epikuriſchen Schule.

Nach Epikur iſt Glückſeligkeit freilich nichts Anderes, als das Maximum von angenehmen Empfindungen im ganzen Laufe des irdiſchen Daſeyns. Daß Epikur ſelbſt dieſes Maximum in dem negativen Zuſtande der Schmerzenloſigkeit entdeckt haben wollte, konnte er nach ſeiner Sinnesart leicht rechtfertigen, wenn er unter der ſchönen Schmerzenloſigkeit nur den Mangel äußerer Störungen eines heitern und in ſich ſelbſt erfreuten Gemüths verſtand. Aber ſchon Plato und Ariſtoteles hatten die

wahre Eudämonie ausdrücklich und auf das Bestimmteste von der falschen unterschieden. Die Stoiker setzten diese Unterscheidung fort.

Wahre Glückseligkeit ist Dasselbe, was wir oben in der allgemeinen Theorie des Guten, den wahren Lebensgenuß nannten. Aber was wahrer Lebensgenuß ist, läßt sich nicht verstehen, wenn man die Harmonie der Tugenden und der Güter des Lebens nicht kennt. Von einem Maximum des Genusses ist gar nicht weiter die Rede, man mag dieses Maximum mit Epikur in der Seelenruhe, oder mit Aristoteles in der Contemplation, oder mit den Stoikern im Gefühle der absoluten Unabhängigkeit, oder mit den Schwärmern in einer schönen Selbstbethörung, oder mit den Wüstlingen in der Zerstreuung und Schwelgerei entdeckt zu haben glauben.

Der Begriff der Glückseligkeit nützt uns auch, das sittliche Verhältniß der Thätigkeit zum Genusse genauer zu bestimmen.

Thätigkeit, als Thätigkeit, hat nicht mehr sittlichen Werth, als der Genuß ohne Thätigkeit.

Selbst die gemeinnützige Thätigkeit, die nicht von edeln Motiven ausgeht, verdient nicht mehr Achtung, als die Bewegung des Mühlenrades, das in seiner Art eben so gemeinnützig wirkt.

Aber Unthätigkeit ist der Anfang der Faulheit, die von unsern Vorfahren mit vollem Rechte der Anfang aller Laster genannt wurde; denn alle Tugend ist thätige Gesinnung; ein beständiges Streben nach dem Guten.

Es giebt menschliche Arbeitsbienen, die, von innerer Unruhe getrieben, un-

abläſſig beſchäftigt ſeyn wollen, um nur beſchäftigt zu ſeyn. Für den Staat ſind ſolche Menſchen, wenn ihre Thätigkeit eine gemeinnützige Richtung nimmt, nicht weniger werth, als die wirklichen Arbeitsbienen für den Bienenkorb.

Es giebt beklagenswerthe Menſchen, die ſich ihres Lebens gar nicht zu freuen verſtehen, und zum Troſte ſich einbilden, ihre Freudenloſigkeit ſei etwas Großes und Gutes. Man ſtöre ſie nicht im kümmerlichen Genuſſe dieſes Troſtes.

Jedes wahrhaft menſchliche Leben iſt ein Ganzes von Thätigkeit und Genuß, von Arbeit und Erhohlung.

9. Die Vereinigung aller Tugenden mit der Kunſt, ſich auf die edelſte Art des Lebens zu freuen, iſt die eigentliche Weisheit.

Glückſeligkeit und Weisheit waren in der Sittenlehre der Alten unzertrennliche Begriffe. Sie können auch durch keine neuere Theorie getrennt werden, wenn man dem Worte Weisheit nicht die alte Bedeutung entziehen will, der es ſeinen Urſprung verdankt.

Weisheit ſetzt Klugheit voraus, aber nur die wahre, von welcher oben die Rede war, jene ſittliche, den Egoismus durch praktiſchen Verſtand bekämpfende Klugheit, ohne welche keine Tugend gedeihen kann.

Der rechtſchaffene Mann, der mit ſtrengem Gewiſſen ſeine Pflichten erfüllt, aber nicht verſteht, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt in der Erfüllung ſeiner Pflichten, auch ſeines Lebens froh zu werden, iſt nicht weiſe.

Die Weisheit beſchränkt die Anſprüche, die der Egoismus an das Le-

ben macht, und ſetzt ſelbſt dem natürlichen Verlangen nach Lebensgenuß eine ſittliche Grenze.

Das Gegentheil der Weisheit iſt nicht die Unſittlichkeit, ſondern die Thorheit, d. i. die Unverſtändigkeit in dem Beſtreben, den Zweck des Daſeyns zu erreichen.

Es giebt eine gutmüthige Thorheit, die zwar eben ſo wenig zu loben iſt, wie jede andere, aber doch einen hohen Werth hat neben der gemeinen Klugheit, die zum Vorwande dienen muß, wenn der Egoismus ſich ſelbſt überreden will, er habe das wahre Ziel getroffen.

II.

Die Lehre von den Pflichten.

1. Wo der Mensch das Gute ungern thut, und nicht geneigt ist, auch ohne den Gedanken an Gehorsam die Tugenden zu erwerben und zu üben, deren Inbegriff die sittliche Vortrefflichkeit ist, da fängt das Gebiet der Pflichten an.

Die Analyse des sittlichen Verlangens hat gelehrt, daß eine verkehrte Vorstellung von sittlicher Vortrefflichkeit entsteht, wenn man ihr Wesen in nichts Anderem findet, als im Gehorsam gegen ein Gesetz. Eben diese Analyse hat aber auch gelehrt, daß es keine wahre Tugend giebt ohne die Bereitwil-

ligkeit, auch ungern der idealen Nothwendigkeit zu gehorchen, die sich, im Zusammentreffen der moralischen Begriffe, als Gesetz einer höheren Weltordnung durch das Bewußtseyn offenbart.

Die Pflichtenlehre hat kein besonderes Princip. Alle Pflichten vereinigen sich in der Vorstellung, daß das sittliche Wesen auch gegen seine Neigung sich entschließen soll, nach der Vortrefflichkeit zu streben, die alle Tugenden in der Form eines bestimmten Charakters umfaßt.

Die ideale Nothwendigkeit selbst, die das freie Bewußtseyn beherrscht, läßt sich weder durch eine Formel erschöpfen, noch aus einer Formel erklären. Sie ist Eins und Dasselbe mit dem Glauben an eine höhere, nicht auf Genuß des flüchtigen Lebens eingeschränkte Bestimmung.

Die Pflichtenlehre bezieht sich, wie die Tugendlehre, unmittelbar auf die Gesinnung, und nur mittelbar auf Handlungen in der Außenwelt. Aber die gute Gesinnung selbst läßt sich nicht befehlen.

Die Pflichtenlehre kann nur zeigen, was gethan, und was unterlassen werden soll, damit die Gesinnung immer besser werde.

Da die innere That von selbst in eine äußere übergeht, wo der Mensch das Ziel seiner Bestrebungen in sich selbst nicht findet, so stiftet die Pflichtenlehre durch ihre Gebote und Verbote eine neue Ordnung in der Aussenwelt. Sie entscheidet apodiktisch über die Verhältnisse, nach welchen die Tugenden, die an sich immer etwas Inneres sind, so ausgeübt werden müssen, daß auch in der Außenwelt die sittliche Denkart des Einen in die sitt-

liche Denkart des Andern harmoniſch eingreiſe.

Die Pflichtenlehre muß alſo mit der Tugendlehre Hand in Hand gehen. Sie ändert nicht das mindeſte an der Idee der ſittlichen Vortrefflichkeit, die der Inbegriff der Tugenden iſt. Sie trennt ſich von der Tugendlehre nur da, wo die Idee eines Geſetzes dem ſittlichen Verlangen zu Hülfe kommen muß, damit der Streit im Buſen geſchlichtet werde. Und nur in dieſer Hinſicht, als Friedensrichterinn, muß ſie die moraliſchen Begriffe nach andern Geſichtspunkten ordnen.

2. Da das Geſetz immer nur das Allgemeine enthält, das Beſondere und Individuelle aber durch keine Geſetzformel, und wenn ſie die beſtimmteſte wäre, erſchöpft werden kann, ſo findet auch die Möglichkeit der Anwendung ſittlicher Gebote und

Verbote ihre Grenzen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der besonderen und individuellen Situationen des wirklichen Lebens; und innerhalb dieser Grenzen liegt das Erlaubte.

Es war ein gutgemeinter Wunsch, das ganze wirkliche Leben in eine Formel zu fassen, die man als oberste Prämiße gebrauchen könnte, um in jedem gegebenen Falle auf das genaueste durch einen untrüglichen Syllogismus zu finden, was in diesem gegebenen Falle zu thun sei. Aber noch hat keine Pflichtenlehre die Feuerprobe der Casuistik bestanden.

Je tiefer die Moral in das Einzelne des wirklichen Lebens eindringt, desto unsicherer wird die Anwendung der allgemeinen Regeln. Und der Gegensatz des Gebotenen und Verbotenen scheint am Ende gar sich selbst zu vernichten, in der problematischen Idee des Erlaubten.

Das Erlaubte, aus dem man schon so Vielerlei zu machen versucht hat, würde ein Nichts seyn, wenn die Sittlichkeit durch Pflichtprintipien erschöpft werden könnte. Denn das Pflichtprincip lautet immer: „So soll es seyn; so, und nicht anders.“ Nach einer Pflichtenlehre, die alle Fälle umfaßte, dürfte durchaus nichts erlaubt, das heißt, dem Belieben des freien Individuums überlassen bleiben. Man dürfte dann gar nicht fragen, ob es z. B. erlaubt sei, spazieren zu gehen, das Schauspiel zu besuchen, sich in Seide zu kleiden, sondern nur, ob es in dem bestimmten Falle Pflicht, also entweder geboten, oder verboten sei. Denn zwischen Gebot und Verbot liegt nach Pflichtprincipien nichts Drittes.

Das Erlaubte ist auch nicht etwa das Recht. Denn der Begriff des Rechts schließt den bekannten Anspruch in sich, der freilich zu der Vor-

ſtellung von etwas Erlaubtem hinzukommen kann, aber in ihr ſelbſt nicht liegt.

Erlaubt iſt nicht nur, was niemand ein Recht hat, zu hindern, ſondern überhaupt Alles, was weder geboten, noch verboten, alſo der Willkür überlaſſen iſt.

Wenn Sittlichkeit überhaupt mehr iſt, als Gehorſam, und wenn die Pflichtenlehre nichts weiter leiſten will, als, dem ſittlichen Verlangen zu Hülfe zukommen, wo das Gemüth mit ſich ſelbſt im Streite iſt, ſo tritt der Begriff des Erlaubten unmittelbar und in voller Kraft aus dem Bewuſtſeyn der Vereinigung des ſittlichen und natürlichen Verlangens hervor, und bezeichnet die natürlichen Grenzen der Pflichtenlehre.

Erlaubt iſt, was im freien Thun und Laſſen der Idee des Guten nicht

widerſpricht, wo das Gute entweder gar nicht nach Pflichmaximen beurtheilt werden kann, oder, wo keine Pflichmaxime hinreicht, zu entſcheiden, wie weit ein Thun, oder Laſſen, der Idee des Guten gemäß iſt.

Gerade da, wo keine Pflichtmaximen in Betracht kommen, weil das ſittliche Weſen keine Urſache hat, mit ſich ſelbſt zu ſtreiten, alſo auch keine Urſache hat, ſich nach Pflichtmaximen umzuſehen, um den Streit zu ſchlichten, iſt die weite Sphäre des Erlaubten, in der ſich das individuelle Leben ungehindert bewegt.

Innerhalb der Sphäre des Erlaubten noch Grundſätze ſuchen, nach denen das Leben wie ein Uhrwerk auf das pünktlichſte regulirt werde, damit jede Bewegung des Leibes und der Seele nach einem gebietenden Syllogismus erfolge, iſt eine Seelenkrankheit.

Aber auch wo Pflichtmaximen allerdings in Betracht kommen, fällt das Thun und Laſſen zum Theil in die Sphäre des Erlaubten, wenn eine beſtimmte Anwendung der Pflichtmaxime unmöglich wird. Dieſer Fall tritt ein, wo wir entweder zwiſchen verſchiedenen Umſtänden wählen müſſen, die in Beziehung auf die Regel einander gleich erſcheinen, oder, wo das Mehr und Weniger in dem, was zu thun iſt, aus keiner Regel erkannt wird.

Wo es unläugbare Pflicht iſt, zu helfen, kann ſich leicht ereignen, daß der Eine meiner Hülfe eben ſo dringend bedarf, als der Andere, und daß Dieſem eben ſo gut von mir geholfen werden kann, als Jenem, aber nur Einem von beiden. Welchem ſoll ich nun helfen? Oder, wo es unläugbare Pflicht iſt, ſich ſelbſt einen Theil ſeines Eigenthums zu entziehen, um eine gemein-

nützige Anſtalt zu unterſtützen; welche Summe ſoll ich da geben?

Daß die Pflichtenlehre ſo oft zu unbeſtimmten Antworten flüchtet, die nur ungefähr und einigermaßen anzeigen, worauf man beſonders achten ſoll, iſt nicht die Schuld des Syſtems. Kein mögliches Syſtem kann hier Regeln geben, die dem einzelnen Falle genau adäquat wären. Unmaßgebliches Gutachten und perſönliches Gefühl müſſen entſcheiden. Eine Moral aber, die da lehrt, unter ſolchen Umſtänden gar nichts zu thun, greift die Wurzel der ſittlichen Selbſtbeſtimmung an; denn ſie verbietet, wo uns die Maxime verläßt, der Stimme des Herzens zu folgen.

Durch das offene Geſtändniß der Unmöglichkeit, für jeden Gewiſſensfall eine Regel in Bereitſchaft zu haben, nach der ſich auf das beſtimmteſte entſcheiden

lasse, was gethan, oder unterlassen werden soll, trennt sich die wahre Pflichtenlehre von ihrer Nachäfferinn, der Casuistik.

Die besonderen Gewissensfälle, über welche die Casuistik Auskunft geben will, gehören gar nicht für die Theorie. Es sind kritische Situationen, aus denen sich der Mensch unmittelbar durch einen muthigen Entschluß heraus ziehen muß. Dieser muthige Entschluß soll nicht blind seyn; aber er soll in dem Augenblicke, da der gesunde Verstand sagt, daß keine Zeit mehr ist, sich zu besinnen, nach der klarsten Vorstellung, die man in diesem Augenblicke von dem Guten hat, frei aus dem Herzen hervorgehen.

3. Das Erlaubte ist zugleich der Trennungsbegriff, durch den sich in der allgemeinen Pflichtenlehre die negativen Pflichten nicht nur von

den positiven, sondern auch noch unter einander, wesentlich unterscheiden.

Das Gegentheil des Erlaubten ist immer das Verbotene. Verbietende Gesetze haben aber einen ganz andern Charakter, als gebietende; denn sie sezzen nur der Willkür gewisse Schranken, ohne zu bestimmen, was innerhalb dieser Schranken zu thun ist.

Wäre das Höchste in der Sittenlehre eine gebietende Pflichtmaxime, so müßte das Verbotene überall aus dem Gebotenen deducirt werden können. Es würde dann nur das Gegentheil des Gebotenen seyn. Aber das Verbotene ist zugleich das Gegentheil des Erlaubten. Die bloß negativen, oder beschränkenden Pflichten sind also von ganz anderer Natur, als die gebietenden oder positiven, die der Willkür eine bestimmte Richtung geben. Denn durch die bloß negativen Pflichten er-

hält die Willkür innerhalb gewiſſer Schranken freien Spielraum, und gar keine beſtimmte Richtung.

Es giebt alſo offenbar zweierlei Arten von negativen Pflichten. Die erſte Art begreift diejenigen, in denen das Verbot nichts Anderes, als die erſte logiſche Folge des Gebots iſt. Dieſe Pflichten nehmen in der Theorie keinen beſonderen Platz ein; denn es verſteht ſich nach dem Princip des Widerſpruchs von ſelbſt, daß überall, wo etwas beſtimmt geboten, das Gegentheil eben ſo beſtimmt verboten iſt.

Ganz anders verhält es ſich mit den negativen Pflichten, die aus keinem Gebote deducirt werden können, weil ſie nur die Schranken bezeichnen, innerhalb welcher das Erlaubte liegt, ſo weit es nach Pflichtprincipien beurtheilt werden kann. In die Reihe dieſer negativen Pflichten, die nicht aus Gebo-

ten folgen, gehören alle die, durch welche die Pflichtenlehre mit der Rechtslehre zusammengrenzt. Denn Alles, was gegen das Recht ist, streitet zugleich gegen die Pflicht, obgleich keine Pflichtenlehre befehlen darf, daß Jeder sein Recht unbedingt geltend mache nach denselben Grundsätzen, nach denen er die Rechte Anderer respectirt.

Am auffallendsten zeigt sich der Unterschied zwischen den Verboten, die eine logische Folge der Gebote sind, und den übrigen, die man unmittelbare Verbote nennen kann, bei der Revision der alten Streitigkeiten über den Selbstmord, oder, richtiger gesprochen, über die Erlaubniß, sich selbst von der Last des Lebens zu befreien.

Wer wird behaupten, daß es eine unbedingte Pflicht gebe, das Leben zu erhalten, oder, für die Erhaltung des

Lebens zu ſorgen? Die Bereitwilligkeit, für das Gute im Nothfalle das Leben ſelbſt, auf ein Mal, oder langſam, aufzuopfern, iſt ja unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Heroismus. Aus der Pflicht, das Leben für einen guten Zweck zu erhalten, kann alſo das Verbot, ſich ſelbſt unter keiner Bedingung das Leben zu nehmen, nicht gefolgert werden. Es fragt ſich alſo, ob denn ein ſolches Verbot überhaupt mehr iſt, als eine Erfindung der Schulen.

Das es unerlaubt iſt, ſich ſelbſt ein Leben zu nehmen, an welchem auch Andere ein Recht haben, leuchtet ohne künſtliche Demonſtration ein. Aber niemand hat ein Recht an meinem Leben, er habe denn ein ſolches Recht unter beſonderen Verhältniſſen erworben. Wenn mir nun in einer Situation, außerhalb ſolcher beſondern Verhältniſſe das Leben zur Laſt wird, bin ich verpflichtet,

dieſe Laſt zu tragen, weil ich Pflichten erfüllen kann, ſo lange ich lebe? Giebt es denn eine Pflicht, Pflichten zu erfüllen? Und wie könnte nun dieſe Pflicht der Pflichten wieder deducirt werden?

Aber das Leben als Bedingung der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz hat an ſich einen Werth. Ob der Menſch dieſes Leben vertauſchen kann mit einem künftigen, wird innerhalb der Grenzen der praktiſchen Philoſophie gar nicht gefragt. Wenn es alſo gleich keine Pflicht giebt, zu leben, um Pflichten zu erfüllen, ſo iſt doch jedem denkenden Weſen in der ſittlichen Reflexion ſein eigenes Leben wenigſtens eben ſo heilig, als das Leben eines jeden Andern, der nicht den Tod verdient hat.

Das Verbot, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen, iſt alſo, wo es Statt findet, ein unmittelbares Verbot, das ohne Zwiſchenſätze der Demonſtration

unmittelbar aus der ſittlichen Reflexion entſpringt, wenn wir den Werth des Lebens empfinden und erkennen. Da lautet das Geſetz der idealen Nothwendigkeit, die wir Pflicht nennen, im Conflicte mit dem Bedürfniſſe, Hand an ſich ſelbſt zu legen, geradezu ſo: „Vergreife dich nicht an Dem, was in dem Augenblicke, da du dich daran vergreifen möchteſt, Bedingung der Möglichkeit deiner ſittlichen Exiſtenz iſt.“ Daher ſagen wir auch ganz richtig, der Menſch habe kein unbedingtes Recht an ſeinem Leben, wenn wir nämlich den Begriff des Rechts nicht bloß juridiſch erklären.

Aber ob es nicht Situationen giebt, in denen der Menſch kaum noch an den Werth ſeines Lebens glauben kann, weil er, um es zu erhalten, Andern mehr zur Laſt fallen müßte, als er ihnen zu nützen vermag, oder, weil er ſich aus der Sphäre ſeiner individuellen

Beſtimmung ſo weit herausgeriſſen ſieht, daß er ſogar auf die Hoffnung, noch einmal, ſeiner Natur gemäß, mit ſich ſelbſt einig zu werden, Verzicht thun muß, das iſt eine Gewiſſensfrage, die man wenigſtens nicht ſchnöde und etwa ſo abweiſen muß, als ob ſie ſich ohne die genaueſte Kenntniß des beſonderen Falles hinlänglich durch einen allgemeinen Satz beantworten ließe.

Weil das Leben als Bedingung der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz an ſich einen Werth hat, ſo gehört der eigentliche Mord, oder die That, durch die man ſich widerrechtlich an dem Leben eines Andern vergreift, zu den himmelſchreienden, das heißt, das Innerſte des ſittlichen Bewußtſeyns empörenden Verbrechen.

Der Mörder begeht durch den Angriff auf das Leben des Andern nicht nur die gröbſte Ungerechtigkeit; ſeine That ſagt

zugleich aus, daß er in dem Augenblicke, da er sie begeht, oder nur den Entschluß dazu faßt, sittliche Existenz überhaupt für nichts achtet. Das Verbot des Mords ist also auch eines von den unmittelbaren, die sich gewissermaßen von selbst verstehen, und keiner besondern Ableitung aus einem andern Gesetze bedürfen.

Aber der Begriff des Mordes schließt immer zugleich die gröbste Ungerechtigkeit nach juridischer Ansicht in sich. Wer sich selbst das Leben nimmt, ohne eines Menschen Recht zu kränken, sollte also auch nicht ein Selbstmörder genannt werden. Seine That kann Verachtung verdienen; aber er ist kein Verbrecher.

Ist der ein Mörder, wer im ehrlichen, vom herrschenden Vorurtheile begünstigten Zweikampfe das Unglück hat, seinen Gegner zu tödten? In

keiner Hinsicht, wenn er nicht der Beleidiger war, der durch Eingriff in die Ehre, auf die der Andere ein Recht hatte, diesen in die Alternative setzte, entweder mit ihm Leben gegen Leben zu wagen, oder den Namen eines Ehrlosen, wenigstens nach den herrschenden Vorurtheilen, zu verdienen. Vollends widersinnig ist es, den Beleidigten, der selbst ein Opfer seines Ehrgefühls wurde, weil er Leben gegen Leben wagen mußte, um nicht ehrlos gescholten zu werden, zu den Selbstmördern zu zählen.

Es bedarf keiner Wiederhohlung der schon hundert Mal wiederholten Analyse der Unvernünftigkeit des gewöhnlichen Zweikampfs in Ehrensachen. Aber ist darum dieser Zweikampf überall und unter allen Umständen unvernünftig und nach moralischen Begriffen unerlaubt? Auch da, wo die Möglichkeit der wahren Erfüllung der Berufspflichten davon abhängt, daß

der Beleidigte, zum Beispiel der Offizier, in den Augen seiner Untergebenen, deren Begriffe er nicht berichtigen kann, für einen Mann von Ehre gilt?

Unmittelbar verboten nach moralischen Begriffen ist ferner jede willkürliche Verstümmelung des menschlichen Körpers, man verübe die schändliche That an sich selbst. oder an Andern. Denn was zum organischen Ganzen des menschlichen Körpers wesentlich gehört, ist als ein Theil der sittlichen Existenz zu betrachten.

4. Da es sich selbst widerspricht, nach Grundsätzen das Gebotene thun wollen, ehe man das Verbotene unterlassen hat, so gehen in der Rangordnung der Pflichten die negativen überall den positiven vor.

Durch die Erfüllung der negativen Pflichten wird nur Platz gemacht für

das Gute. So lange aber dieser Platz nicht offen ist, kann sich keine sittliche Vortrefflichkeit in einem Charakter entwickeln. Es widerspricht sich also, das Gebotene thun zu wollen, ehe man das Verbotene unterlassen hat.

Unbedingter Gehorsam gegen alle wahrhaft sittliche, nicht ersonnene, oder auf Mißdeutung der Pflichtprincipien gegründete Verbote, ist in der pflichtmäßigen Selbstbildung immer das Erste. Darum sollte auch bei der Erziehung eines Kindes der erste Gehorsam, den der Erzieher verlangt, immer nur ein negativer seyn.

Für gutgeartete Naturen bedarf es gewöhnlich keiner andern Pflichtmaximen, als der negativen. Denn die positive Pflichtmaxime ist nur ein Sporn für den, der zum Guten träge ist.

In der Unterdrückung einer bösen Lust besteht auch die eigentliche Selbst-

beherrschung. Der Act der Freiheit, durch den man sich selbst zum Guten anspornt, ist nicht so wohl Selbstbeherrschung, als Selbsterweckung.

In kräftigen Naturen scheint die Selbstbeherrschung weit verstienstlicher zu seyn, als in schwachen. Denn wo eine kräftige Natur sich gegen das Gesetz auflehnt, da scheint auch ein stärkerer Gegendruck der innern Freiheit nöthig zu seyn, um der moralischen Idee auf der Wage des Entschlusses den Ausschlag zu geben. Aber wo eine kräftige Natur nicht völlig verwildert ist, da bildet sich gewöhnlich von selbst aus ihr ein Charakter, und wo nur erst Charakter da ist, da wirken alle Kräfte synergisch auf Einen Punkt, und die innere Freiheit lenkt jede Vorstellung durch jede, wenn anders nicht leidenschaftlicher Ungestüm das Bewußtseyn verwirrt. Aber der Schwache ist gewöhnlich ohne allen Charakter. Es wird

ihm also auch sehr schwer, sich selbst zu beherrschen, weil sein Inneres kein Ganzes ist, keine Kraft in ihm mit der andern zusammen wirkt, keine Neigung die andere in bestimmter Verbindung begleitet.

Sogar leichte Anwandelungen der bösen Lust unterdrückt der Schwache nur mit Mühe, weil er überhaupt nur mit Mühe etwas Bestimmtes will. Und am Ende überredet er sich wohl gar, das Schlechte, das er gethan, sey etwas recht Gutes. Denn je charakterloser der Mensch ist, desto schwankender sind alle seine Begriffe vom Guten und Schlechten.

5. Unter den negativen Pflichten geht die Gerechtigkeit allen übrigen, und folglich auch allen positiven Pflichten ohne Ausnahme vor, weil die Regel der Gerechtigkeit die äußerste Grenze der Möglichkeit einer sittlichen Ordnung bezeichnet.

Schon in der Lehre von den Tugenden zeigte sich die Gerechtigkeit als die Tugend, die alle übrigen umschließt, und nach welcher alle übrigen sich richten müssen. Wo nun die Ausübung dieser Tugend, im Streite der Neigungen mit den moralischen Ideen, als Pflicht erkannt wird, da kann auch keine andere Pflicht den Rang vor ihr erhalten. Denn die Verbote gehen überhaupt den Geboten vor, und die verbietende Regel der Gerechtigkeit ist das nächste aller Verbote.

Das Gesetz: „Du sollst gerecht seyn," mag noch so positiv lauten. Ja man möchte sagen, daß es nicht positiv genug lauten kann, damit es der Gesinnung, von der in der Pflichtenlehre die Rede ist, auf das nachdrücklichste die bestimmte Richtung gebe, die allerdings sehr positiv ist. Immer gerecht seyn wollen, heißt ja nichts anders, als, immer der unveränderlichen

Idee des Rechts folgen wollen, die der letzte Richtungspunkt aller Pflichten ist. Aber das höchste Rechtsgesetz ist in Beziehung auf die Pflichten, die ihm entsprechen, ursprünglich doch immer nur das höchste Verbot.

Die vertragsmäßigen Rechts-Pflichten im bürgerlichen Leben können auf mancherlei Art mit den ursprünglichen collidiren. Aber in dieser Collision bleibt auch immer die erste Frage, ob denn der abgeschlossene Vertrag völlig erlaubt war.

Was von Verträgen zu halten ist, die so gar nach Rechtsprincipien unerlaubt sind, bedarf keiner besonderen Untersuchung; denn solche Verträge heben sich selbst auf. Aber selbst die bürgerliche Gesetzgebung verbietet aus Achtung vor der menschlichen Natur gewisse schändliche Verträge, die an sich nicht widerrechtlich zu seyn scheinen.

Wie nun, wenn ſich jemand aus Uebereilung durch einen Vertrag eine Verbindlichkeit auferlegt hat, die er nachher für ſchändlich anerkennt, obgleich die bürgerliche Geſetzgebung den Vertrag aufrecht erhält; iſt er da vor ſeinem Gewiſſen verpflichtet, den Vertrag zu halten? Zuverläſſig nicht; denn was den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrt, vernichtet die Möglichkeit eines Vertags nach Pflichtbegriffen. Wer alſo das Unglück gehabt hat, einen ſolchen Vertrag einzugehen, iſt zwar verpflichtet, ſich, zur Strafe ſeiner Unbedachtſamkeit, die bürgerlichen Folgen gefallen zu laſſen, ſo weit er ſich ihnen durch keine rechtliche Klugheit entziehen kann; aber er iſt vor ſeinem Gewiſſen noch mehr verpflichtet, Alles Erlaubte zu verſuchen, um dieſen Folgen zu entgehen.

In einem ähnlichen Falle hört die bürgerliche Vertragsgerechtigkeit auf,

das Gewiſſen unbedingt zu binden, wenn die Erfüllung eines Vertrags, der an ſich nach Rechts- und Pflichtbegriffen zu den erlaubten gezählt wird, durch unvorhergeſehene Folge der Umſtände in ein condratictoriſches Verhältniß zu den Pflichten tritt, denen er vorher nicht widerſprach. Da muß Jeder ſuchen, durch rechtliche Klugheit die bürgerliche Ordnung mit ſeinem Gewiſſen in Uebereinſtimmung zu bringen, ſo gut er kann, beſonders wenn ihm die bürgerliche Ordnung ſelbſt entgegen kommt. Wer zum Beiſpiel durch unverſchuldetes Unglück außer Stand geſetzt iſt, auf einem beſtimmten Tag eine Schuld zu bezahlen, ohne ſich, und noch mehr die Seinigen, für die er ſorgen ſoll, zu Grunde zu richten, handelt unklug und keinesweges exemplariſch, wenn er von den Mitteln, die ihm das bürgerliche Geſetz einräumt, um Friſt zu gewinnen, keinen Gebrauch macht.

6. Die positiven Pflichten schließen sich auf das genaueste an die Tugenden an, und lassen sich, wie diese, in primitive und gesellige eintheilen.

Es bedarf keiner besonderen Theorie der positiven Pflichten, wenn man sich an die Lehre von den Tugenden erinnert. Denn die wahre Idee einer bestimmten Tugend schließt immer die ideale Nothwendigkeit in sich, dieser Idee gemäß zu handeln, auch wenn man es noch ungern thut. Nun läßt sich aber unmittelbar nur die Handlung gebieten, nicht die eigentliche Gesinnung. Also ist die gewissenhafte Erfüllung der positiven Pflichten immer nur Vorübung in den Tugenden, denen die Pflichten entsprechen.

Die bekannte Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen Andere,

zu denen Einige auch noch Pflichten gegen Gott hinzufügen, ist in ihrer Art nicht zu verwerfen. Aber sie läßt Lücken offen, die von der Theorie wenigstens angedeutet werden müssen. Denn der Mensch hat Pflichten gegen Alles, was nur irgend Gegenstand seiner Thätigkeit werden kann.

Unter dem Titel von den Pflichten gegen Andere, nämlich vernünftige Wesen, sollen denn doch die Pflichten gegen die Thiere nicht abgehandelt werden; und daß es Pflichten gegen die Thiere giebt, hat noch niemand bezweifelt, wer nicht entweder mit Descartes die Thiere für athmende Maschinen ansah, oder sich nicht schämte, der frechen Inhumanität, die sich muthwilliges Martern und Verstümmeln fühlender Geschöpfe erlaubt, das Wort zu reden.

Aber es giebt auch Pflichten gegen die so genannte todte Natur. Wer eine

ſchöne Pflanze, oder einen ſchönen Cryſtall muthwillig zerſtört, handelt ſchändlich auch außer aller Beziehung auf den Werth, den die Pflanze, oder der Cryſtall, für Andere haben könnte; denn er beweiſet Gleichgültigkeit gegen das Vortreffliche, das uns in allen Verhältniſſen, alſo auch da ſchätzbar ſeyn ſoll, wo es als Ziel der Bildungskraft der Natur erſcheint und mit dem Natürlichen einerlei iſt.

Mag immerhin im Ganzen der Natur das Unanſehnlichſte und Trivialſte ihrer Producte eben ſo viel werth ſeyn, als das Schönſte und Merkwürdigſte vor unſern Augen; der Menſch mißt, ſeiner Natur gemäß, das Vortreffliche in der Natur überhaupt nach den Verhältniſſen, in welcher es zu ſeinen ſittlichen und intellectuellen Anlagen ſteht.

Die Gleichgültigkeit gegen dieſe Verhältniſſe iſt das Schändliche, auf das

die Sittenlehre aufmerksam macht, wenn sie von Pflichten gegen die todte Natur redet. Will man diese Pflichten lieber zu denen zählen, die der Mensch gegen sich selbst erfüllen soll, weil er überhaupt nichts thun soll, was seiner unwürdig ist, so könnte man auch die Pflichten gegen Andere unter dieselbe Rubrik eintragen.

Eben so schändlich handelt, wer ein vortreffliches Kunstwerk vernichtet, oder verderbt, auch wenn es sein eigen ist; nicht nur, weil er sich selbst und Andere um den edeln Genuß oder den nützlichen Gebrauch des Kunstwerks betrügt, sondern unmittelbar schon deßwegen, weil er das Vortreffliche nicht ehrt, das menschlicher Geist und Fleiß hervorbrachten.

Die meisten der so genannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst gehören in die Reihe der primitiven, die

den primitiven Tugenden entsprechen, von denen oben die Rede war. Wer im Streite mit sich selbst sich bemüht, diese Tugenden zu erwerben, der übt jene Pflichten aus, in der Einsamkeit nicht weniger, als in geselligen Verbindungen.

Es ist also auch außer aller Beziehung auf das gesellige Leben Pflicht, sich, so viel man kann, in sittlicher Besonnenheit zu erhalten, sich selbst kennen zu lernen, um mit dem Gefühle des wahren Stolzes weder zu geringe, noch zu vornehm von sich zu denken; die Liebe zum Wahren und Schönen in sich zu cultiviren; sich mit Natur und Kunst zu befreunden; die herbe Tugend der Geduld einzulernen; und besonders das Seinige zu thun, um in allen Lagen des Lebens den Muth nicht zu verlieren.

Unter den geselligen Pflichten steht wieder die Gerechtigkeit oben an.

Warum ihr dieſer Vorrang gebührt, iſt oben erklärt. Ueber die Pflichten der Hülfleiſtung und Wohlthätigkeit kann die allgemeine Sittenlehre nur eine ſehr unbeſtimmte Auskunft geben, weil ſie nur ungefähr andeuten kann, wem, wo und wie man helfen ſoll.

In jedem Augenblicke ſind Millionen Hülfsbedürftige da, mit denen man in Verbindung treten kann, um ihnen ihr Schickſal einigermaßen zu erleichtern. Aber es würde eine neue Art von irrender Ritterſchaft ſeyn, überall das Elend aufzuſuchen, um ihm Beiſtand anzubieten.

Niemand ſoll der Veranlaſſung, wahrhaft zu helfen, aus dem Wege gehen. Jeder ſoll ſeinem Nächſten helfen, wie es das Chriſtenthum verlangt, aber doch dem Würdigern vorzüglich. Jeder ſoll beſonders in der Sphäre ſeines

Berufs zu helfen ſuchen. Ueberhaupt ſoll man, ſo weit es ſich einrichten läßt, ſo zu helfen ſuchen, daß Jeder ſich ſelbſt helfen lerne. Mit allen dieſen zuverläſſigen Ausſprüchen der geſunden praktiſchen Vernunft, iſt nur dem Gutgeſinnten ſelbſt in jedem gegebenen Falle nicht immer ſo geholfen, daß er beſtimmt wüßte, was er nach Pflichtbegriffen zu thun hat.

Wer im Geiſte der geſelligen Tugenden handelt, wird ſchon weniger in Verlegenheit ſeyn, wenn er Pflichten der Hülfleiſtung erfüllen will. Er wird gar nicht zweifeln, daß er unter übrigens gleichen Umſtänden dem Freunde, und allen denen, die er im moraliſchen Sinne die Seinigen nennen kann, eher helfen muß, als dem Fremden. Denn wo bliebe ſonſt die Tugend der Treue? Er wird beſonders dem zu helfen ſuchen, der ſich um ihn ſelbſt verdient gemacht hat; denn wenn er es nicht thäte, wäre er un-

dankbar. Aber allen Collisionen der Ansprüche, die Andere auf seine Kräfte und Lebensgüter haben, wird er doch nicht entgehen. Eben so wenig wird ihm die Tugendlehre über das Wie viel? in der Erfüllung dieser Pflichten eine bestimmte Auskunft geben, wo ihn die Pflichtenlehre verläßt.

Der Gutgesinnte stände also von seinem eigenen Gewissen verlassen da, wenn nicht die wahre Pflichtenlehre in Fällen, wo ihre Gesetze nicht durchgreifen, einem Jeden erlaubte, nach seinem Herzen zu handeln. Mit dieser Erlaubniß innerhalb gewisser Schranken endigt denn auch die Pflichtenlehre gewöhnlich, wo sie im bestimmten Falle Hülfe gebietet. Wer dann, anstatt seinem Herzen zu folgen, zu den Subtilitäten der Casuistik flüchtet, der hat vom Glücke zu sagen, wenn er mit unverfehrter Vernunft aus dem Labyrinthe zurückkehrt.

Ueberhaupt wird die Lehre von den geſelligen Pflichten auch durch den Gegenſatz der Pflichten der Gerechtigkeit und der Hülfleiſtung oder Wohlthätigkeit bei weitem nicht erſchöpft. Denn da jeder geſelligen Tugend eine Pflicht entſpricht, ſo iſt es im Streite der Neigung mit den Tugend-Ideen auch Pflicht, der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Billigkeit, Großmuth, Sittſamkeit, und der wahren Klugheit gemäß zu handeln, und eben dadurch ſich zu gewöhnen, daß uns eine Geſinnung, nach welcher man von ſelbſt dieſen Ideen folgt, immer natürlicher werde.

Für die religöſen Pflichten kann die allgemeine Sittenlehre nur den Platz offen halten, den dieſe Pflichten einnehmen müſſen, wo die Sittlichkeit ſelbſt zur Religion wird.

III.

Die Lehre von den Rechten.

1. Die philosophische Rechtslehre trennt sich von der Pflichtenlehre durch die reine Idee des Rechts, die aus keinem Pflichtprincip abgeleitet werden kann, weil sie etwas Ursprüngliches in der Sittlichkeit, nämlich den gültigen Anspruch auf die Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Existenz bedeutet.

In der allgemeinen Theorie des Guten konnte die Idee des Rechts nur zum Beschlusse mitgenommen werden, um ihr Verhältniß zur Sittlichkeit überhaupt anzudeuten. Aber auch da zeigte sich schon, daß dieses Verhältniß nicht einmal wissenschaftlich angedeutet, vielweniger erklärt werden kann, wenn man

nicht mehrere ganz verschiedene Bedeutungen des Worts Recht unterscheidet.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Recht, geht unmittelbar aus dem Bewußtseyn hervor, durch welches sich das sittliche Verlangen selbst in eine sittliche Forderung oder einen gültigen Anspruch verwandelt.

Das Recht, in der ursprünglichen Bedeutung des Worts, ist also mehr, als ein Correlat der Pflicht. Nur in Beziehung auf das gesellige Leben stehen Rechte und Pflichten einander gegenüber. Aber der gültige Anspruch des freien Individuums auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner sittlichen Existenz, bleibt ihm auch auf einer wüsten Insel. Gültig heißt dieser Anspruch, weil er unmittelbar durch das sittliche Verlangen selbst begründet wird. Darum hat der Mensch, auch außer

Beziehung auf das gesellige Leben, ein ursprüngliches Recht auf unentbehrliche Hülfe, auch wo niemand ist, der ihm helfe. Er hat ein ursprüngliches Recht an der Natur, die doch keine Pflicht gegen ihn hat. Er hat das Recht, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und aus ihr zu machen, was ihm, im moralischen Sinne des Worts, gut dünkt. Aber er hat selbst auf einer wüsten Insel kein wahres Recht, mit der Natur willkürlich zu schalten, um in ihr zu zerstören, was ihm beliebt.

Auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Recht, gründet sich der Begriff des Verdienstes. Derjenige verdient Belohnung, wer ein Recht auf sie hat, das heißt, wer etwas für ihn Erfreuliches als eine Folge seiner edeln Bestrebungen verlangt, damit das Mißverhältniß zwischen dem sittlichen und natürlichen Verlangen in seinem Bewußtseyn gehoben werde. Denn wo

dieſes Mißverhältniß ſich findet, da iſt die ſittliche Exiſtenz ſelbſt geſtört, weil in ihren Beſtrebungen die Einheit geſtört iſt, ohne welche der Menſch aufhört, als ein Ganzes zu wirken.

Das Recht auf Belohnung iſt oft ein Recht gegen das Schickſal. Denn mit dem Namen Schickſal bezeichnen wir ja die unſichtbare Macht, die das Weltall beherrſcht, wenn wir uns dieſe Macht ohne religiöſe Beziehung denken. Setzen wir aber an die Stelle des Schickſals einen Gott, ſo dürfen wir nicht von Rechten gegen ihn reden; denn im religiöſen Bewußtſeyn wird ſelbſt der gültigſte Anſpruch aufgehoben von dem ſtillen Vertrauen und der Erwartung, daß Alles ſich ſo fügen werde, wie es der Idee des Guten in jeder Hinſicht gemäß iſt.

Dieſe erſten Erörterungen der Idee des Rechts, gehören freilich nicht in das

ſo genannte Naturrecht, das ſich auf rechtmäßige Zwangsverhältniſſe einſchränkt. Aber das unvollkommene, keinen Zwang begründende Recht, nähert ſich dem Zwangsrechte in ſeinen Beziehungen auf das geſellige Leben, wo es das allgemeine Correlat der geſelligen Pflichten iſt. Wo Jemand verpflichtet iſt, etwas zu thun, da erwartet Jeder, den es angeht, mit Recht, das es geſchehe. Dieß iſt die zweite Bedeutung des Wortes Recht. In dieſem Falle ſagt das Wort nichts weiter aus, als, Begründung einer beſtimmten Erwartung durch das ſittliche Verlangen.

Es giebt alſo keine beſondere Lehre von den unvollkommenen Rechten. Aber die Lehre von den vollkommenen Rechten, oder das eigentliche Naturrecht, das im Gegenſatze mit dem poſitiven, ſo heißt, ſetzt die urſprüngliche Idee des Rechts voraus.

Die dritte Bedeutung des Worts Recht fängt an, wo die Freiheit, als erste Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz, mit der Gewalt in Conflict geräth, und durch das Zusammentreffen gegenseitiger Ansprüche im geselligen Leben beschränkt wird. Da ist der Anfang des äußern oder eigentlichen Naturrechts.

Der Wissenschaft dieses Namens kann man leicht einen weiten Umfang geben, wenn man das positive Recht in die Sphäre des natürlichen herüberzieht, um beide kritisch mit einander zu vergleichen. Aber was haben wir am Ende mit dieser Vergleichung gewonnen, wenn die Rede nicht etwa von positiven Verfügungen ist, deren Rechtskräftigkeit selbst erst noch bewiesen werden soll?

Wenn das Naturrecht selbst dem Staate nicht nur die Gewalt einräumt,

jedes erlaubte Mittel zur Erreichung seines Zwecks geltend zu machen; wenn das Naturrecht sogar in der weiten Sphäre des Erlaubten der bürgerlichen Gewalt freie Hand läßt, beliebige Verfügungen zu treffen, die im bürgerlichen Sinne rechtskräftig sind, weil sie als Befehle der Obrigkeit befolgt werden müssen; wozu kann es denn da noch nützen, diese Verfügungen nach der Idee des Naturrechts zu kritisiren?

Wer mit der nöthigen Besonnenheit den ganzen Inhalt dieser Fragen erwägt, dem kündigt sich die vierte Bedeutung des Wortes Recht an. Denn was nach politischen und bürgerlichen Gesetzen für Recht gilt, ist denn das auch ein Recht nach der dritten Bedeutung des Worts, oder im Sinne des eigentlichen Naturrechts? Läßt sich das bürgerliche Recht wirklich aus dem natürlichen deduciren, wie man nun schon oft genung

verſucht hat? Oder unterſcheidet es ſich ſchon in ſeinem Princip eben ſo weſentlich von dem Naturrechte, wie ſich dieſes, als Zwangsrecht von dem ſo genannten unvollkommenen Rechte unterſcheidet?

Wollen wir nicht der Vielbeutigkeit eines Worts einen Theil der moraliſchen Wiſſenſchaften, und mit ihm vielleicht einen Theil der öffentlichen Sicherheit, aufopfern, ſo dürfen wir die Meinung, daß das bürgerliche Recht aus dem natürlichen deducirt werden könne, wenigſtens nicht ohne die ſorgfältigſte Prüfung annehmen. Dieſe Prüfung muß aber damit anfangen, daß man die Idee des Rechts in der erſten Bedeutung richtig beſtimmt, weil dieſe Bedeutung die urſprüngliche, alſo diejenige iſt, auf die ſich alle folgenden beziehen.

2. Das eigentliche Naturrecht, das gegen Andere die Befugniß

zum rechtmäßigen Zwange, und zwar außerhalb aller bürgerlichen Verhältnisse in sich schließt, ist durchaus nur negativ; denn es gründet sich auf nichts Anderes, als auf die unverbotene Vertheidigung unserer sittlichen Existenz, also vorzüglich der Freiheit, als erster Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz überhaupt.

Die Idee des Rechts in der ersten und ursprünglichen Bedeutung des Worts schließt keine Erlaubniß, irgend einem andern vernünftigen Wesen Gewalt anzuthun, in sich.

Jedes vernünftige Wesen ist also auch in der Außenwelt und im Verhältniß zu Andern von Natur völlig frei, das heißt, keiner fremden Willkür unterworfen. Wer sich dessen ungeachtet die äußere Freiheit eines vernünftigen Wesens willkürlich einzuschränken erfrecht, hebt seine eigene

sittliche Existenz in dem Augenblick auf, da er die äußeren Folgen der ersten Bedingung ihrer Möglichkeit einem andern vernünftigen Wesen streitig zu machen sucht. Indem er selbst alle wahre Gegenseitigkeit für den Augenblick vernichtet, ist dem Andern erlaubt, sich gegen ihn zu vertheidigen, wie gegen ein reißendes Thier.

Aber dem Kämpfenden, der Gewalt gegen Gewalt setzt, macht es nicht nur Ehre, wenn er auch im Augenblicke der gerechten Selbstvertheidigung nicht vergißt, daß sein Feind nicht ganz aufgehört hat, ein Mensch zu seyn; er soll nicht nur, indem er sich gegen die Thierheit des Feindes wehrt, nach Pflicht- und Tugend-Ideen die Menschheit in ihm achten, also mit vernünftiger Schonung streiten; sondern er ist auch nicht weiter berechtigt, dem Feinde Gewalt anzuthun, als innerhalb der Grenzen der Nothwehr, das heißt, so

weit er muß, um ſeine eigene Freiheit zu vertheidigen und zu ſichern; denn wo die Noth aufhört, hat auch das Recht, Gewalt zu gebrauchen, ein Ende.

Der ungerechte Friedensſtörer kann freilich für ſeine Perſon auf kein Recht pochen, das er ſelbſt verwirkte. Ihm widerfährt nur, was ſeine Thaten werth ſind, wenn der gerechte Sieger in der Verfolgung des Rechts vielleicht einige Schritte zu weit geht, weil nicht immer erkannt werden kann, ob man genug gethan hat, ſeine Freiheit zu vertheidigen und zu ſichern. Dadurch aber wird auch nach Rechtsbegriffen der Beleidigte für ſeine Perſon nicht entſchuldigt, wenn er den Streit fortſetzt, wo er in Frieden leben könnte, oder, wenn er den überwundenen Feind ſo behandelt, als ob er ſich noch gegen ihn vertheidigen müßte.

Das so genannte unendliche Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger, dieses vorgebliche Recht der Inhumanität, das nur durch Pflicht-Ideen gehemmt werden soll, ist eine ungeheure Erfindung einiger Schulen.

Das negative Recht der Selbstvertheidigung umfaßt aber alle Verhältnisse, in denen die natürliche Freiheit durch fremde Willkür gekränkt wird.

Die äußere Freiheit verdankt, nach moralischen Begriffen, ihren ganzen Werth, durch den sie zur Selbstvertheidigung berechtigt, unmittelbar der innern, welche die erste Bedingung der Möglichkeit einer sittlichen Existenz ist. Nur als Erscheinung der inneren Freiheit wird die äußere von Rechtswegen gegen alle fremde Willkür vertheidigt. Also bezieht sich das angeborne Recht der Selbstvertheidigung nicht bloß auf Leib und Leben, sondern auch,

und ſo gar vorzüglich, auf jeden Angriff gegen die individuelle Vernunft; das heißt, jedes vernünftige Weſen hat das angeborne Recht, ſich jeder willkürlichen Gewalt zu widerſetzen, durch die es eingeſchränkt werden ſoll in der freien Entwickelung und dem erlaubten Gebrauche ſeiner intellectuellen Kräfte. Es hat alſo das Recht, frei fortzuſchreiten auf der Bahn der Vollkommenheit und ſeine Einſicht zu erweitern auf jede erlaubte Art. Es hat das Recht, überall in der äuſſern Welt ſeiner Ueberzeugung und ſeinem Glauben gemäſs zu handeln, ſo lange es Andern daſſelbe Recht nicht ſtreitig macht, und nicht einer Meinung folgt, die das Unrecht ſelbſt an die Stelle des Rechts ſetzt.

Aber auch nicht die Freiheit allein iſt der Gegenſtand der rechtlichen Selbſtvertheidigung. Denn das vernünftige Weſen vertheidigt ſich von Naturrechts-

wegen überhaupt im Besitz aller Bedingungen der Möglichkeit seiner sittlichen Existenz, also auch in der Ausübung des Rechts auf Alles, dessen es nothwendig bedarf.

3. Das natürliche und angeborne Recht des Menschen auf Etwas (Jus ad rem) ist zwar an sich kein Zwangsrecht; aber es geht in ein Zwangsrecht über, sobald ein Anderer sich der Ausübung dieses Rechts widersetzt.

Wie kann man zweifeln, ob es ein angebornes Recht auf Etwas gebe? Gehört denn nicht nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur etwas ausser unsrer Person nothwendig zur Erhaltung unsrer menschlichen Existenz?

Was nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur, noch ausser meiner Person, nothwendig zur Erhaltung meiner Existenz gehört, darauf habe

ich von ſelbſt ein Recht, das mir von Keinem, auch nicht unter dem Vorwande, daß ich ſein Eigenthumsrecht verletze, ſtreitig gemacht werden darf. Denn alles Eigenthumsrecht iſt ein erworbenes. Das angeborne Recht aber geht in dieſem Falle offenbar dem erworbenen vor, weil die Anmaßung eines Eigenthums, deſſen Behauptung gegen die Exiſtenz eines vernünftigen Weſens ſtreitet, nach Rechtsbegriffen, die von der Behauptung dieſer Exiſtenz ausgehen, ſich ſelbſt widerſpricht.

In dem Augenblicke, da das Eigenthumsrecht mit der Exiſtenz eines vernünftigen Weſens ſtreitet, iſt es vor der Vernunft ſuſpendirt. Deßwegen übt auch der Staat nur das Naturrecht aus, wenn er zur Zeit der Hungersnoth die Kornböden erbricht.

Ja, ich bin von Naturrechtswegen ſo gar befugt, ohne Bedenken auch da

in fremdes Eigenthum einzugreifen, wo ich ohne dieses Hülfsmittel das Leben eines Andern nicht retten kann. Wer sich da gegen mich über Verletzung seines suspendirten Eigenthumsrechts beschwert, ist nicht nur ein Unmensch, er widerspricht auch nach Rechtsbegriffen sich selbst, weil er auf ein Recht pocht, dessen unbeschränkte Behauptung ihn selbst um alle Rechte bringen würde, wenn es gegen ihn ausgeübt würde.

Das angeborne Recht des Menschen auf Etwas, erstreckt sich freilich nur auf Dasjenige, dessen er nothwendig bedarf, um als Mensch zu leben; aber lebt denn der Sclav, der widerrechtlich in Ketten geworfen wurde, und seine sittliche Existenz der frechen Willkür eines Andern unterwerfen muß, als Mensch? Handelt also der Sclav gegen das Naturrecht, wenn er, in Ermangelung eines andern Mittels, sich zu befreien, nach Allem greift, was er

gebrauchen kann, ſeine Ketten zu ſprengen?

4. Das natürliche Eigenthumsrecht im weiteſten Sinne des Worts, oder das Recht an Etwas (Jus in re), wird ein Zwangsrecht, wenn ich es nicht ausüben kann, ohne dem, der es mir ſtreitig macht, Gewalt anzuthun.

Der urſprüngliche Begriff des Eigenthums iſt mehr, als juridiſch. Er umfaßt für jedes vernünftige Weſen Alles, was dieſes Weſen ſein nennen darf. Mein nenne ich aber Alles, was mit meiner Perſon ſo vereinigt iſt, daß ich ſeine Exiſtenz als einen Theil der meinigen anſehen darf.

Wo das wahre Mein in der Bedeutung, die mehr, als juridiſch iſt, im Menſchen ſelbſt anfängt, läßt ſich leichter ſagen, als, wo es in der äußern Welt aufhört.

Aber auch das juridiſche Mein und Dein, das ſich immer auf etwas Aeuſſeres bezieht, verdankt ſeine ſittliche Kraft einzig und allein ſeiner Verbindung mit dem urſprünglichen Mein und Dein im Menſchen ſelbſt. Nicht einen Strohhalm würde ich mein nennen dürfen, wenn ich ihn nicht durch eine beſtimmte Vorſtellung in die Sphäre Deſſen hinüber ziehen dürfte, was von ſelbſt mein iſt; denn Alles Nicht-Urſprüngliche muß ſich in Rechtsverhältniſſen, wie überall, auf das Urſprüngliche gründen.

Mein, im mehr als juridiſchen Sinne ſind meine Gedanken, meine Empfindungen, und jeder Theil meines Körpers. Nun iſt aber meine Perſon im juridiſchen Sinne immer nur etwas Aeußeres, das eine innere Perſönlichkeit oder Ichheit vorausſetzt. Im juridiſchen Sinne iſt es ferner Einerlei, ob ich meine Perſon überhaupt, oder,

ob ich Dasjenige vertheidige, was von Natur, also von selbst, zu meiner Person gehört. Niemand hat also auch das Recht, mich zu stören in den freien Aeußerungen, durch die mein eigentliches Ich, als geistige Basis meiner Person, in die Außenwelt hervortritt; vorausgesetzt, daß ich mir nicht ein solches Recht gegen ihn anmaße. Folglich hat auch niemand ein Recht, mich in irgend einer freien Aeußerung meiner Gedanken und Empfindungen zu stören.

Auf die natürliche Befugniß zur freien Aeußerung unserer Gedanken und Empfindungen, gründet sich nachher im Staate das Recht der so genannten Pressfreiheit. Der Staat darf dieses Recht der Individuen, wie andere angeborne Rechte, beschränken; aber vernichten kann er es nicht; und außer der Obrigkeit selbst darf mich auch im Staate niemand hindern, zu sagen, zu

ſchreiben, was ich will, wenn ich nicht das Seinige, zum Beiſpiel ſeine Ehre angreiſe, die ein Theil ſeines inneren Eigenthums iſt.

Die urſprüngliche Sphäre des Eigenthums wird erweitert durch Erwerbung, oder die Handlung, durch die ich etwas, das nicht von Natur mein iſt, mit meiner Perſon ſo vereinige, als ob es von Natur mein wärr.

Aller äußere Erwerb ſetzt einen inneren, oder, wie Kant ihn nennt, idealen, nämlich die beſtimmte Handlung des Gemüths voraus, durch die wir etwas uns zueignen.

Die phyſiſche Beſitzergreifung iſt nicht einmal überall möglich, wo man ſich etwas erwirbt, das man als das Seinige mit dem vollſten Rechte vertheidigen kann.

Alle Güter des Lebens, von denen eben die Rede war, lassen sich erwerben. Nach der ursprünglichen Verschiedenheit dieser Güter, richtet sich die Möglichkeit der Erwerbung. Habe ich mir aber ein inneres Gut erworben, das mit äußeren Bedingungen in unzertrennlicher Verbindung steht, so vertheidige ich diese Bedingungen mit demselben Rechte, wie mein äußeres Eigenthum.

Durch Verdienst kann ich mir Ehre erwerben. Wer meine Ehre antastet, gegen den verfahre ich also von Rechtswegen eben so, als ob er meine physische Person angriffe.

Aber auch mein Freund ist mein, im schönsten Sinne des Worts. Ich vertheidige also von Rechtswegen meinen Freund, und überhaupt die Meinigen, gegen jeden Angriff, wie mich selbst, obgleich die Lehrer des Natur-

rechts an dieſes Recht nicht gedacht zu haben ſcheinen.

Aber wie erwerbe ich mir ein phyſiſches Gut in der Außenwelt? Und wie verhält ſich die phyſiſche Beſitzergreifung zur idealen?

Ehe wir die unmittelbare Erwerbung phyſiſcher Güter in der Außenwelt, oder die Occupation, von der mittelbaren, oder vertragsmäßigen Erwerbung gehörig unterſcheiden können, müſſen wir allerdings auch die bloße Detention, oder phyſiſche Feſthaltung von dem eigentlichen Beſitze wohl unterſcheiden. Denn auch der Beſitz iſt, ſo fern er rechtskräftig heißen darf, immer zuerſt etwas Inneres. Er iſt die beſtimmte innere Handlung, durch die wir etwas mit unſern Kräften in eine ſolche Verbindung bringen, daß wir darüber auf irgend eine Art nach unſerm Gutbefinden diſponiren können.

Mit der Besitzergreifung in der physischen Detention fängt jede unmittelbare Erwerbung eines physischen Gutes in der Außenwelt an. Denn es widerspricht sich irgend Etwas, worüber man nicht disponiren kann, mit seiner Person in eine solche Verbindung zu bringen, als ob es von Natur unser wäre.

Wie der Besitz in Eigenthum übergeht, ist für die Person dessen, der sich etwas erwerben will, bald erklärt. Er darf ja nur wollen; und was er besitzt, wird das Seinige, indem er es in seiner Vorstellung mit sich vereinigt, als ob es von Natur sein wäre. Aber was kann Andere verbinden, diesen Erwerb für rechtskräftig anzuerkennen? Was geht den Andern meine Vorstellung an?

Es ist nicht wahr, daß in der Aussenwelt Allen ursprünglich Alles

gehöre; denn Keinem gehört ursprünglich Etwas, außer was von Natur zu seiner Person gehört.

Es bedarf also auch für Denjenigen, der sich Etwas, das Keinem gehört, und das er besitzt, erwerben will, keines besonderen Rechtsgrundes und keiner besondern Anstalt, damit es sein Eigenthum werde. In jedem Augenblicke des Besitzes kann es sein werden, so bald er will, nämlich so fern nur die Rede ist von seinem Verhältnisse zu der Sache.

Aber im Verhältnisse zu andern Personen gewinnt man in Ewigkeit kein wahres Eigenthum, weder durch bloßes Wollen, noch durch den Besitz, als solchen. Selbst wenn man der Sache, die man besitzt, eine andere Form gegeben, und dadurch, wie man es nennt, seine Kräfte mit ihr vereinigt hat; was kümmert das den Andern? Es ist ja

ein bloßes Bild, wenn man sagt, man habe seine Kräfte mit einer Sache vereinigt. Die Kraft geht nicht in die Wirkung über.

Es giebt also überhaupt kein natürliches Eigenthumsrecht, durch das ein Anderer genöthigt würde, etwas Aeußeres, das nicht von Natur zu meiner Person gehört, als mein anzuerkennen. Aber es giebt ein natürliches Recht des Besitzes. Wer mir entreissen will, was ich mit Händen halte, oder überhaupt mit meinem Körper decke, vorausgesetzt, daß ich selbst es nicht durch widerrechtliche Gewalt ihm entrissen hatte, vergreift sich an meiner Person. Diesen Angriff darf ich abschlagen, wie jeden Andern, durch den mir widerrechtliche Gewalt geschieht.

Ich vertheidige also, wie mich selbst, von Naturrechtswegen Alles, was ich

mit Händen halten, oder überhaupt mit meinem Körper decken kann, immer voraus gesetzt, daß ich es nicht selbst durch widerrechtliche Gewalt einem Andern entrissen habe. Dieses Recht des Besitzes dauert aber auch keinen Augenblick länger, als der wirkliche Besitz, außer in dem rechtlichen Streite, durch den ich den Besitz wieder zu erhalten suche, der mir unrechtmäßig entzogen wurde.

Das natürliche Recht des Besitzes mußte in der vorbürgerlichen Welt, wie noch jetzt unter Kindern, die keinen wahren Begriff von bürgerlichem Eigenthum haben, einen unaufhörlichen Krieg im Kleinen veranlassen. Denn wer thut gern Verzicht auf Alles, was er nicht in dem Augenblicke, da er es behalten möchte, mit Händen halten und mit seinem Körper decken kann? Keinem war auch von Naturrechtswegen verwehrt, sich mit Andern so zu

vereinigen, daß Einer für Alle ſtritt und Alle für Einen. So wurde aus dem kleinen Kriege ein großer, und mit dem großen, oder eigentlichen Kriege begann vermuthlich überall die bürgerliche Verfaſſung, durch die zugleich ein ganz anderes, der Natur fremdes Eigenthumsrecht, das bürgerliche, eingeführt wurde, das ſeitdem freilich vorzugsweiſe ſo heißt.

Die weitläuftige Lehre von den verſchiedenen Arten der Erwerbung des bürgerlichen Eigenthums liegt ganz und gar außerhalb der Sphäre des Naturrechts. Was heißt zum Beiſpiel die Frage: „Ob Teſtamente nach dem Naturrechte gültig ſind?“ Denn dem Todten ſoll doch kein Recht zugeſprochen werden, das ſelbſt der Lebende von Naturrechtswegen nicht hatte, über irgend Etwas, in deſſen Beſitze er nicht iſt, ſo zu verfügen, als ob es ſein wäre.

Aber durch die bürgerliche Verfassung kann kein Eigenthum eingeführt werden, das allen ursprünglichen Rechtsverhältnissen widerspricht. Man vertheidige zum Beispiel die Sclaverei unter gewissen Einschränkungen immerhin als zulässig im bürgerlichen Sinne, wenn nur die Rede von widerrechtlichen Mißbräuchen ist, die der Staat auf einige Zeit toleriren darf, um ihre Abschaffung mit der vernünftigen Sorge für sein eigenes Wohl in Uebereinstimmung zu bringen. Mit den ursprünglichen Rechtsverhältnissen aber steht alle Sclaverei, selbst die freiwillige, in dem unvertilgbaren Widerspruche, der in unsern Tagen auch fast von allen Lehrern des Naturrechts anerkannt ist. Denn, da die Persönlichkeit überhaupt auf der Freiheit beruht, ohne deren gegenseitige Anerkennung unter vernünftigen Wesen überhaupt kein Rechtsverhältniß denkbar ist, so bleiben auch die Begriffe von Person und Sache contradictorisch,

man modificire die Verhältniſſe, wie man will. Sclaverei im eigentlichen Sinne nennen wir aber den Zuſtand, in welchem ſich eine Perſon befindet, die einer andern Perſon auf eine ſolche Art eigenthümlich angehören ſoll, als ob ſie eine Sache, das iſt, ein rechtloſes Ding wäre.

Der Sclav muß ſein eigenes Ich nicht wahrhaft denken können, wenn er die Gewalt, die ihn zum Sclaven macht, nicht ſchlechthin für widerrechtlich erkennen ſoll.

Zum Glücke für die Herren, die ein ſo genanntes Sclavenrecht geltend machen, haben ihre Sclaven gewöhnlich keine ſonderlichen Begriffe von ihrem wahren Ich. Sonſt würde ſich das ſo genannte Sclavenrecht ſchon von ſelbſt aufheben.

5. Durch Verträge wird außerhalb der bürgerlichen Verfaſſung kein

Zwangsrecht begründet, wenn nicht etwa die Zulässigkeit des Zwanges unter den Contrahenten ausdrücklich mit einbedungen worden.

Der Mensch im Staate wird leicht durch die bürgerliche Verfassung so verwöhnt, daß er sich einbildet, er habe schon von Natur gewisse Rechte, die er doch nur dem Staate verdankt. Daher ist es vermuthlich gekommen, daß auch die Lehrer des Naturrechts sich ungefähr auf eine solche Art nach Gründen umgesehen haben, aus denen erhellen soll, daß aus Verträgen von Natur ein Zwangsrecht entspringe, als ob die Meinung, daß es dergleichen Gründe nicht gebe, eine Beleidigung der juridischen Vernunft wäre.

Alle Verträge sind entweder Real- oder bloße Personal-Verträge, je nachdem sie eine Uebertragung des Eigenthums eines physischen Gutes

und der Folgen deſſelben, oder nur Dienſtleiſtungen betreffen. Realverträge fallen überhaupt weg, wo noch kein Eigenthum gilt. Geſetzt aber auch ich könnte dem Andern von Naturrechtswegen ein phyſiſches Eigenthum, das ich mir anmaße, weil es mir niemand ſtreitig macht, anbieten, als ob es ein wahres Eigenthum wäre; ſo folgt daraus doch nur, daß der Andere dieſes Eigenthum, nachdem er es in Beſitz genommen, als das ſeinige, auch gegen mich, vertheidigen könne. Die Beſitzergreifung iſt nun freilich ein Act des Willens; aber der Beſitz ſelbſt, auch der ideelle, fängt erſt da an, wo ich mich des Gegenſtandes wirklich bemächtigte, das heißt, ihn in meine Gewalt bekomme. Der Gedanken eines Andern aber kann ich mich nicht bemächtigen. Wer alſo das Verſprochene noch nicht in Beſitz genommen, hat nur ein Perſonalrecht (ius ad rem) gegen den Verſprecher. Er kann nur fordern, daß

der Versprecher sein Wort halte, damit die Sache übertragen werde. Der Realvertrag giebt also bis dahin nicht mehr Recht, als der bloße Personalvertrag.

Woher, fragt sich nun, soll demjenigen, dem ich etwas versprochen habe, das Recht kommen, mich zu zwingen, als ehrlicher Mann zu verfahren? Daß er ein unvollkommenes Recht auf die Erfüllung meines Versprechens hat, versteht sich von selbst; denn die Pflicht der Wahrhaftigkeit verlangt, daß meine That meinen Worten entspreche; und ohne die Tugend der Ehrlichkeit, giebt es keine innere Ehre des Menschen. Aber zwingen kann mich von Naturrechtswegen niemand, gegen ihn als ehrlicher Mann zu verfahren.

Die neuesten Versuche, aus Verträgen, ein natürliches Zwangsrecht zu deduciren, heben den Unterschied zwischen Real- und Personalverträgen vor-

läufig auf. Sie verwandeln künſtlich das Recht ſelbſt in ein Eigenthum, und alle Verträge in Realverträge, um von einer ideellen Uebertragung des Rechts ſo zu reden, als ob ſie eine Uebertragung des Eigenthums wäre. Aber wenn man das Recht ſelbſt ein ideelles Eigenthum nennt, ſpielt man nur ſinnbildlich mit Begriffen. Denn das Recht, als ſolches, iſt unzertrennlich von der Perſon. Man kann ſich der Ausübung eines Rechts enthalten, aber übertragen kann man Rechte ſo wenig wie Pflichten. Anders freilich, verhält es ſich damit im Staate, wenn durch die bürgerliche Geſetzgebung der Begriff des Rechts noch ein Mal neue Bedeutung (res incorporalis), erhalten hat, kraft deren man denn über Rechte disponiren kann, als wären es Sachen.

Aber auch angenommen, die Idee einer Uebertragung der Rechte bedürfte keiner bürgerlichen Sanction, ſo folgt

selbst aus der Wirklichkeit des Ueberganges meines Rechts an einen Andern, für diesen Andern noch keine Befugniß, mich durch Gewalt zur Erfüllung eines Versprechens zu nöthigen; denn ich kann ihm kein Recht übertragen, das ich selbst nicht habe; und ein Recht, mich selbst zu etwas zu zwingen, ist ein juridisches Unding. Also darf der Andere auch nicht unter dem Vorwande, daß er sein erworbenes Recht gegen mich, wie gegen jeden Andern, in Ausübung bringe, mir Gewalt anthun, weil ich ihm das juridische Unding eines Rechts gegen mich selbst nicht abtreten konnte.

Soll ein Vertrag von Naturrechtswegen einen Zwang gegen den versprechenden Contrahenten begründen, so muß die Zulässigkeit eines solchen Zwanges ausdrücklich mit einbedungen seyn; das heißt, ich muß versprochen haben, mich nicht zu wehren, wenn der

Andere in dem bestimmten Falle mir Gewalt anthun sollte; denn ich kann versprechen, mich der Ausübung des ursprünglichen Rechts der Selbstvertheidigung in einem bestimmten Falle zu enthalten. Ob aber dem Andern mit diesem leidenden Zustande, in welchen ich mich selbst versetzen kann, sonderlich geholfen seyn würde, wenn er eine wirkliche Dienstleistung von mir verlangt, ist eine andere Frage.

6. Da durch Verträge ausserhalb der bürgerlichen Verfassung kein Zwangsrecht begründet wird, so fallen auch alle die Capitel vom Gesellschaftsrechte und dessen Modificationen, also auch das Capitel vom Eherechte und vom Familienrechte überhaupt in das Fach der positiven Jurisprudenz zurück.

Eine Gesellschaft ist ausserhalb des Staats nur eine moralische, keine juri-

diſche Verbindung. Da nun der Staat ſelbſt eine Geſellſchaft iſt, ſo ſcheint ſchon hier zu folgen, daß auch der Staat nur moraliſch, aber nicht juridiſch im Sinne des eigentlichen Naturrechts begründet werden kann. Doch davon nachher.

Auch die Ehe, ſo fern ſie Zwangsrechte der Ehegatten gegen einander begründet, iſt nur ein bürgerliches Inſtitut.

Die natürliche Ehe iſt eine moraliſche Verbindung, aus welcher beſondere Pflichten entſpringen, deren Erfüllung ſich in der Idee der Familientugend vereinigt. Die Idee der Familientugend beruht auf der zarteſten und zugleich der ſtärkſten Vereinigung des natürlichen Verlangens mit dem ſittlichen nach den Gefühlen und Grundſätzen der wahren Humanität. Aber die natürliche Inhumanität des rohen Men-

schen konnte besonders in der Verbindung zwischen Mann und Weib nicht wohl anders gebändigt werden, als durch die bürgerliche Einführung eines Eherechts, das man allerdings, mit Kant, ein persönlich-dingliches nennen kann.

Kraft des bürgerlichen Eherechts besitzen freilich zwei Personen einander gegenseitig gleichsam als Sachen; nur eben nicht zu ihrer gegenseitigen Ehre. Je mehr sie einander als Personen achten und lieben, desto weniger verträgt sich mit den natürlichen Ansprüchen, die sie an einander machen, die Idee eines Besitzes von Rechtswegen.

Wenn die natürlichen Verbindungen zwischen Mann und Weib nur nach Rechtsbegriffen außerhalb der bürgerlichen Verfassung beurtheilt werden, so ist von Naturrechtswegen gegen keine dieser Verbindungen, außer gegen die

gewaltthätigen, etwas zu erinnern. Wenn also eine Person sich selbst wegwirft, um sich einer Person des andern Geschlechts als Sache, wohl gar für Geld, zum schaamlosen Gebrauch zu überlassen, so ist dieser Gebrauch kein Eingriff in das natürliche Recht jener Person, die ihre Schande zunächst nur vor sich sebst zu verantworten hat."

Das eigentliche Naturrecht kann also auch keine Auskunft über die Zulässigkeit der verschiedenen Verbindungen geben, die sich der moralischen Idee einer wahren Ehe bald mehr, bald weniger, nähern.

Die wahre Ehe ist auf die unmittelbare Vereinigung des natürlichen und sittlichen Verlangens, durch Liebe und Achtung gegründet. Jede andere, nicht auf Liebe und Achtung gegründete Verbindung der Geschlechter, ist keine Ehe im moralischen Sinne; auch wenn sie

nach bürgerlichen Gesetzen in aller Form Rechtens abgeschlossen und vollzogen wurde.

Nach moralischen Begriffen muß denn auch oft ganz anders, als nach bürgerlichen, über die Zulässigkeit der Polygamie und des so genannten Concubinats geurtheilt werden. Das eigentliche Naturrecht weiß von allen diesen Unterscheidungen nichts.

Ein natürliches Rechtsverhältniß zwischen Kindern und Eltern läßt sich weder aus der ehelichen Verbindung der Eltern, noch auf irgend eine andere Art, genügend deduciren.

Das Kind, ein Geschöpf, das mit völlig unentwickelter Vernunft nach Naturgesetzen auf eine unbegreifliche Art in das Leben eintritt, ist ein problematisches Mittelding zwischen Person und Sache. So fern ihm schon Menschen-

rechte zuerkannt werden müssen, gehört es seinen Eltern so wenig, als andern Menschen, eigenthümlich an. Sofern es aber ein Geschöpf ist, aus dem erst ein vernünftiges und rechtsfähiges Wesen werden soll, wird es von den Eltern, deren eigenes physisches Daseyn gewissermaßen durch das Daseyn des Kindes erweitert ist, nicht mit Unrecht für etwas zu ihnen Gehöriges, oder für einen Theil ihrer selbst, angesehen; und kein Dritter ist befugt, sich diesem Anspruche der Eltern zu widersetzen. Aber das Kind selbst wird durch diesen Anspruch nach Rechtsbegriffen nicht gebunden, sobald es irgend eines Rechts in seiner eigenen heranwachsenden Person fähig ist. Die bürgerliche Gesetzgebung mußte also auch hier durchgreifen, um nach der Idee des allgemeinen Wohls ein Elternrecht, auch zum Besten der Kinder selbst, einzuführen.

7. Will man ein Strafrecht vor der bürgerlichen Gesetzgebung gelten

laſſen, ſo iſt unter Strafe nichts weiter, als das verdiente Uebel zu verſtehen, das man demjenigen zufügen darf, gegen den man ſich von Naturrechtswegen ſichert.

Das Wort Strafe hat beinahe daſſelbe Schickſal gehabt, wie das Wort Recht. Es hat durch den Sprachgebrauch ungefähr eben ſo viele weſentlich verſchiedene Bedeutungen erhalten.

Strafe im urſprünglichen oder rein moraliſchen Sinne iſt das Gegentheil von Belohnung. Beide Begriffe beruhen unmittelbar auf dem Bewußtſeyn des urſprünglichen Verhältniſſes der Sittlichkeit zu den natürlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit, in einem denkend-empfindenden Weſen. Denn da durch das ſittliche Verlangen das natürliche nur verändert, aber nicht aufgehoben wird, ſo liegt ſchon in der Idee einer wahren Harmonie der Sittlichkeit und der Na-

tur, der Anspruch, den ein vernünftiges und empfindendes Wesen auf ein Wohlbefinden seiner ganzen Person, also auch auf die angenehmen Empfindungen macht, die seiner Natur gemäß sind. Je mehr es als sittliches Wesen mit sich selbst übereinstimmt, desto gegründeter ist sein Anspruch auf Belohnung, das heißt, auf ein Wohlseyn, dessen es sich als einer Folge seines sittlichen Verdienstes erfreuen muß, damit die wahre Harmonie der Sittlichkeit und der Natur in ihm erhalten, oder wiederhergestellt werde.

Eben diesem ursprünglichen Verhältnisse des sittlichen Verlangens zu dem natürlichen gemäß, spricht das Bewußtseyn unmittelbar demjenigen, der sich selbst des innern Friedens unwürdig macht, das verdiente, das heißt hier, der verkehrten Sittlichkeit angemessene Uebel zu, das wir Strafe nennen. Beides, sowohl die Belohnung,

als die Strafe, werden von der praktiſchen Vernunft nach Rechtsbegriffen beurtheilt, aber nur, ſofern Recht urſprünglich und überhaupt ſo viel, als moraliſch begründeten Anſpruch bedeutet.

Aber ein Recht, moraliſch zu ſtrafen, das heißt, einem freien Weſen ein Uebel, das es verdient hat, zuzufügen, weil es dieſes Uebel verdient hat, darf nur der unſichtbaren Nemeſis zugeſprochen werden, deren Repräſentant kein Sterblicher iſt. Denn welcher Sterblicher kann das innere Verdienſt auch nur eines einzigen andern freien Weſens richterlich ausmeſſen? Oder wer kann die ewige Ordnung der Natur durchſchauen, um ihr gemäß zu beſtimmen, welches Uebel dem freiwilligen Laſter adäquat iſt.

Die Idee eines wahren Vergeltungsrechts, oder Strafrechts im

rein moralischen Sinne, verliert sich also entweder ganz vor der Vernunft, die das Dunkel der Ewigkeit nicht aufhellt, oder sie fällt, so weit sie weiter ausgeführt werden kann, dem moralischen Theile der Religionslehre anheim. In beiden Fällen liegt sie weit außerhalb der Sphäre des Naturrechts, das ein äußeres Zwangsrecht ist, und nicht die mindeste Befugniß für ein endliches Wesen in sich schließt, der unsichtbaren Nemesis vorzugreifen.

Aber das Recht, sich selbst zu sichern durch ein Uebel, das man demjenigen zufügt, der uns in der Ausübung unserer natürlichen Rechte stört, bedarf weder einer religiösen, noch einer politischen Sanction; denn es folgt unmittelbar aus der Zulässigkeit der Selbstvertheidigung. Hier fängt die zweyte Bedeutung des Worts Strafe an.

Jeder, wer mir widerrechtliche Gewalt anthut, hat in dem Augenblicke,

da ich mich ſeiner durch rechtliche Gewalt erwehren muß, für ſeine Perſon, in Beziehung auf mich, das Recht **verwirkt**, das er in meiner Perſon nicht achtete. Die Gewalt, die er mir anthut, iſt ein unverdientes Uebel für mich. Das Uebel, das ich ihm zufüge, um mich ſeiner zu erwehren, iſt ein verdientes Uebel für ihn, alſo, ſo weit er es verdient hat, für ihn allerdings eigentliche Strafe, auch im moraliſchen Sinne. Aber für mich iſt die Handlung, durch die ich ihm dieſes Uebel zufüge, immer nur unmittelbare, oder mittelbare Nothwehr. Unmittelbar vertheidige ich mich dann durch die Gewalt, ohne die ich während des wirklichen Kampfes unterliegen müßte. Mittelbar vertheidige ich mich **für die Zukunft**, indem ich den Friedensſtörer entweder ganz außer Stand ſetze, oder wenigſtens abſchrecke, mein natürliches Recht ferner zu kränken.

Da der gewaltthätige Friedensstörer durch das Uebel, das er mir zufügte, gegen mich das Recht verwirkt hat, Kraft dessen er vorher fordern konnte, daß ich seine Person nicht verletze, so hat er, für seine Person, auch nun weiter kein Recht, unter den Mitteln zu wählen, durch die ich mich für die Zukunft gegen ihn sichern kann. Es bleibt meinem eigenen Ermessen überlassen, ob ich ihn nur züchtigen und durch die Züchtigung abschrecken, oder, bis zur physischen Vernichtung, außer Stand setzen will, mir ferner Gewalt anzuthun. Selbst das Recht, ihn physisch zu vernichten, kommt mir zu, wo ich annehmen darf, daß mir kein anderes Mittel übrig bleibt, den Frieden zu sichern, in welchem ich zu leben berechtigt bin. Aber wann bleibt mir gewiß kein anderes Mittel übrig?

Daß das Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger in keinem Falle un-

endlich ist, fanden wir oben. Also ist auch hier von keinem Rechte die Rede, das Uebel, das man um seiner eigenen Sicherheit willen dem Friedensstörer, nach Belieben zu vergrößern, oder zu verlängern. Aber wer kann auch hier für jeden möglichen Fall die Grenzen der mittelbaren Nothwehr bestimmen? Wo der Krieg auch nur im Kleinen anfängt, da zeigen sich schon seine unvermeidlichen Greuel; und das Aergste unter diesen Greueln ist immer die Verwirrung, in welcher zwischen Recht und Unrecht selbst kaum noch ein erkennbarer Unterschied bleibt.

Nach was für Grundsätzen der Staat strafen darf, untersuchen wir hier nicht. Denn im Staate erhält das Wort Strafe mit dem Worte Recht, wieder eine ganz neue Bedeutung, sobald der höchsten Gewalt ein besonderes Recht zu strafen, zugesprochen wird,

das nach Criminal-Geſetzen ausgeübt werden ſoll.

§. Alle reinen Menſchenrechte ohne Ausnahme ſind, als Rechte, unveräußerlich; aber ihre Ausübung wird moraliſch beſchränkt durch die Verhältniſſe, in denen jedes Recht zu dem Ganzen der Sittlichkeit ſteht.

Durch die Vermiſchung derjenigen Rechte, die der Menſch nur ſeiner Menſchenwürde verdankt, mit den bürgerlichen Rechten, die einen ganz andern Urſprung haben, iſt auch die Frage: ob und wie weit ein Recht veräußerlich ſey? verwirrt worden.

Was kann es heißen, ein Recht veräußern, wenn Recht, im philoſophiſchen Sinne des Worts, der gültige Anſpruch auf die Bedingungen der Möglichkeit einer ſittlichen Exiſtenz iſt? Kann ich über dieſe Bedingungen disponiren

wie über eine Sache, deren rechtmäßiger Beſitz ſelbſt ein Recht voraus ſetzt? Kann ich das Recht, das mit meiner Perſon entſteht und beſteht, von meiner Perſon losreißen, als ob es etwas für ſich Beſtehendes wäre?

Denkt man ſich ferner, ohne beſtimmte Beziehung auf das bürgerliche Recht, eine Reihe, oder ein Syſtem von Rechten außer Verbindung mit dem Ganzen der Sittlichkeit, ſo tritt die Rechtslehre mit der Pflichtenlehre in eine oft ungeheure Colliſion; und das Naturrecht prangt dann mit einer nicht geringen Anzahl von Erlaubnißſcheinen, die von der eigentlich ſo genannten Moral durchſtrichen werden. Eine und dieſelbe praktiſche Vernunft ſtellt dann auf ſich ſelbſt Wechſelbriefe aus, die ſie ſelbſt nicht acceptirt. Dann ſoll man von Naturrechtswegen in gewiſſen Fällen grauſam, kindiſch, unnatürlich und ſogar ſchlechthin unvernünftig handeln

dürfen; aber es ſoll doch pflichtwidrig ſeyn, ſo zu handeln.

Die Wiſſenſchaft des eigentlichen Naturrechts oder unmittelbar vor der Vernunft gültigen Zwangsrechts, verwandelt ſich in ein ſyſtematiſches Spiel des Witzes, wenn man ſie von dem Ganzen der Sittlichkeit losreißt, um ſie der Moral als Antagoniſtinn gegenüber zu ſtellen. Das wahre Naturrecht des Menſchen iſt immer nur ein integrirender Theil ſeiner Sittlichkeit überhaupt. Die natürlichen Rechtsbegriffe gründen ſich wie die Pflichtbegriffe nur auf eine beſondere Anſicht der ſittlichen Verhältniſſe, deren keines das andere vernichten kann. Dieß zeigt ſich am auffallendſten in der Lehre von der unerlaubten und erlaubten, oder gar pflichtmäßigen Ausübung der natürlichen Rechte; und dieſe Lehre ſteht in unzertrennlicher Verbindung mit der Frage: ob und wie weit ein Recht veräußer-

lich ſey? Denn ein Recht veräuſſern dürfen, deſſen Ausübung pflichtmäßig iſt, was kann das heißen?

Offenbar hat der Begriff des Erlaubten, auf den ſich ſo wohl die Veräuſſerlichkeit und Unveräuſſerlichkeit der Rechte, als ihre zuläſſige Ausübung, bezieht, auch hier eine mehr als juridiſche Bedeutung. Denn ein Recht, kein Recht zu haben, iſt ein Unding.

Das Erlaubte iſt, wie oben gezeigt wurde, der Begriff, den die Pflichtenlehre mit der Rechtslehre theilt. Aus dem Erlaubten läßt ſich, wie ferner gezeigt wurde, das Recht nicht deduciren; aber kein Recht kann dem Erlaubten überhaupt widerſprechen, weil jedes Recht nur in ſo fern ein Recht, das heißt, ein ſittlich begründeter Anſpruch iſt, als es die Erlaubniß, es geltend zu machen, in ſich ſchließt. Die Vernunft müßte alſo ſich

ſelbſt widerſprechen, wenn ſie mit der einen Hand nähme, was ſie mit der andern giebt, nämlich den ſittlichen Erlaubnißgrund, durch welchen der natürliche Anſpruch ein Recht wird.

Es iſt alſo nicht nur unmöglich, ſich eines natürlichen Rechts, als eines Rechts, zu entäußern; denn nur mit der Perſon entſteht und beſteht das Recht; ſondern es iſt auch im Innern des Gemüths, wo das Recht anfängt, kein wahrer Widerſtreit zwiſchen Rechten und Pflichten denkbar.

In demſelben Augenblicke, da mir die Vernunft etwas ſchlechthin verbietet, habe ich kein inneres Recht, es zu thun. Aber die Bedingungen der Möglichkeit meiner ſittlichen Exiſtenz zu vertheidigen, kann mir die Vernunft nicht verbieten.

Wo fängt alſo die innere Beſchränkung des natürlichen Rechts nach mo-

ralischen Ideen an? Da fängt sie an, wo die sittliche Existenz als ein Ganzes von Grundsätzen und Gefühlen, die im Bewußtseyn der reinsten Humanität mit einander harmoniren, sich von der natürlichen Existenz so unterscheidet, daß dem Menschen das Gute theurer wird, als sein Leben selbst. Dann sind nicht nur sittliche Existenz und menschliches Leben nicht mehr Wechselbegriffe, sondern die innere Zulässigkeit der Ausübung eines Rechts überhaupt richtet sich nach den Verhältnissen, in denen die Gewalt, die uns widerfährt, zu dem Ganzen einer Gesinnung steht, die überhaupt eine gute genannt zu werden verdient.

Wo die Ausübung eines Rechts dem Ganzen einer guten Gesinnung widerstreitet, da entsteht die innere Verpflichtung, das Recht nicht auszuüben. Uebe ich es dennoch aus, so darf sich der Friedensstörer

nicht beſchweren, denn ihm widerfährt, was ſeine rechtloſen Thaten werth ſind. Aber mit mir ſelbſt kann ich nicht einig bleiben, wenn ich durch die Ausübung irgend eines Rechts den innern Frieden ſtöre, ohne welchen der äußere keinen Werth hat.

Es bedarf keiner ausgebreiteten Erfahrung, um zu bemerken, daß nach dem Laufe der Welt das Glück nicht immer auf der Seite des Rechts iſt. Die frecheſte Gewalt, die ſich ſelbſt am wenigſten durch ſittliche Ideen beſchränkt, triumphirt oft am leichteſten über das Recht des Unglücklichen, der ſich vergebens zu vertheidigen ſuchte. Wäre es da nun nicht etwas Schlimmeres, als Unklugheit, ein wahres Recht ausüben wollen, unter Umſtänden, wo man voraus ſieht, daß man nicht nur ſeinen Zweck nicht erreichen, ſondern die ganze Lage der Dinge in jeder Hinſicht verſchlimmern würde?

Da iſt es nicht nur Pflicht, ſein eigenes Recht ſchweigen zu laſſen, bis die Umſtände ſich ändern; auch Andere, auf die man wirken kann, muß man zu einer ähnlichen Selbſtverläugnung zu ſtimmen ſuchen, bis die Stunde ſchlägt, wo „die Götter nicht mehr anderer Meinung ſind, als Cato.“

Aber das Recht ſelbſt muß, wo es zu gelten aufhört, als eine heilige Reliquie aufbewahrt werden im Innern des Buſens. Auch in beſſeren Zeiten muß man manches Recht zurücklegen, wie der Pabſt Sixt V. ſeinen berühmten Schatz, um nur im ſeltenſten der Nothfälle Gebrauch davon zu machen.

Eigentliche Colliſionen des Rechts und der Pflicht kommen nur im bürgerlichen Leben vor, wo die Repräſentanten der richterlichen Gewalt um der juridiſchen Conſequenz willen ein Recht, das der Staat gege-

ben hat, auch dann gelten laſſen müſſen, wenn ſie ſelbſt, als Menſchen, die Ausübung deſſelben mißbilligen, oder wohl gar verabſcheuen.

9. Mit der Entſtehung der Staaten und bürgerlichen Verfaſſungen tritt überhaupt eine ganz neue Ordnung der Dinge ein, deren Zuläſſigkeit und Nothwendigkeit unter vernünftigen Weſen ſich aus den natürlichen Rechten allein nicht ableiten läßt.

Daß die Wiſſenſchaft des allgemeinen, oder, wie man wohl gar geſagt hat, natürlichen Staatsrechts einer totalen Reviſion bedarf, die nichts Geringeres, als das Princip betrifft, mit dem die ganze Wiſſenſchaft ſteht und fällt, ſcheint immer mehreren guten Köpfen einzuleuchten.

Aber in Zeiten der allgemeinen Erſchütterung und Umwälzung der cultivierteſten Staaten möchte es wohl dem Philoſophen gerade am meiſten ziemen, ſich eines durchgreifenden Urtheils über die rechtliche Begründung der bürgerlichen Verfaſſungen vor dem Publicum zu enthalten, beſonders wenn ſein Urtheil in der neueſten Erfahrung die auffallendſte Beſtätigung finden ſollte. Denn die Wiſſenſchaft, die eine Tochter der unwandelbaren Vernunft ſeyn will, muß nicht, wie die Meinung, vom Strudel des Veränderlichen ergriffen werden; ſie muß nicht einmal ſcheinbar dem Zufalle, oder gar dem öffentlichen Unrechte huldigen wollen. Alſo mag der Beſchluß dieſer Aphorismen, deren Beſtimmung überhaupt nicht iſt, die moraliſchen Wiſſenſchaften zu erſchöpfen, auf eine bloße Andeutung der erſten Wahrheiten des allgemeinen Staatsrecht eingeſchränkt bleiben.

Wenn wir mit dem Aristoteles den Menschen ein politisches Thier (ζωον πολιτικον), oder ein Geschöpf nennen dürfen, das mehr durch den thierischen, als durch den moralischen Theil seiner ganzen Natur zur bürgerlichen Unterwerfung seines Privatwillens unter eine höchste Gewalt hingetrieben wird, so drückt diese kurze Bezeichnung des Charakters der Gattung zu der wir gehören, vorläufig schon das wahre Verhältniß aus, in welchem der Mensch von Natur zu dem Staate steht. Sollte nun wohl der Antheil, den auf diese Art die Natur an der Entstehung und Fortdauer der Staaten hat, in Verbindung mit den moralischen Ideen überhaupt, nicht ein reelles Verhältniß begründen können, das von der einen Seite erlaubte Gewalt, von der andern Seite pflichtmäßige Nothwendigkeit in sich schließt, sich dieser Gewalt nicht zu widersetzen, auch wenn es unmöglich seyn

ſollte, die reellen Verhältniſſe ſelbſt, die den Staat bilden, auf Grundſätze des reinen Naturrechts zurück zu führen?

Sollen wir erſchrecken vor der beſondern Bedeutung, die das Wort Recht erhält, wenn es nichts mehr, aber auch nichts weniger, als den merkwürdigen, durch das wirkliche Zuſammentreffen der Verhältniſſe begründeten Anſpruch auf Dasjenige bedeutet, was der Idee einer bürgerlichen Ordnung gemäß iſt?

Müſſen wir nicht entweder alles Naturrecht läugnen, oder uns für befugt halten, in den wirklichen Staaten die Staatsgewalt nicht anzuerkennen, wenn wir nicht den ideellen Staat von dem reellen unterſcheiden.

Der ideelle Staat iſt und bleibt allein der Staat der Freiheit, der in der Wirklichkeit entſtehen würde, wenn

es möglich wäre, daß sich eine hinreichende Anzahl völlig freier Menschen zur gegenseitigen Vertheidigung ihrer natürlichen Rechte und zur Sicherung ihres allgemeinen Wohls unter einem Oberhaupte, oder unter mehreren Oberhäuptern, vereinigten, denen sie in Beziehung auf den Zweck dieses Vereins Gehorsam versprächen. Der Wille des Oberhaupts, oder der Oberhäupter, in Beziehung auf den Zweck des bestimmten Vereins, würde dann für diese Gesellschaft Gesetz seyn.

Zur Möglichkeit des Staates der Freiheit wird voraus gesetzt, daß unter den sämmtlichen Mitgliedern des Vereins, so wohl bei der Wahl des Oberhaupts, als bei der Anordnung der Constitution, die vollkommenste Uebereinstimmung der Willensmeinungen herrsche. Denn es giebt kein natürliches Recht der Mehrheit der Stimmen. Eine einzige verneinende

Stimme löſet jeden Beſchluß, durch den ſich ein Staat der Freiheit bilden ſoll, wie ehemals den polniſchen Reichstag, völlig auf. Auch hat Keiner ein natürliches Recht gegen den Andern, ihn zu zwingen, ſich entweder dem Beſchluſſe der Majorität zu unterwerfen, oder aus dem Gebiete des noch nicht vorhandenen Staats hinaus zu entweichen.'

Wie aber? Wenn nun der Zufall und die Gewalt von mehreren Seiten, nach dem natürlichen Laufe der Welt, unter einem Haufen von Menſchen einen Zuſtand herbei führten, in in welchem eine Partei den andern Parteien ihren Willen als Geſetz aufdringen kann und wirklich aufdringt; was bleibt da den andern Parteien zu thun übrig? Das reine Naturrecht allein kann nicht antworten; denn es kann die Pflicht nicht aufheben, nach welcher man ſeine natürlichen Rechte

nicht anders ausüben soll, als in der Uebereinstimmung mit dem Ganzen einer sittlichen Gesinnung. Ein natürliches Recht, dessen Ausübung in einem bestimmten Falle von der Vernunft verworfen wird, ist aber in diesem bestimmten Falle so gut wie keines.

Wie also weiter? Wenn nun die Parteien, die sich noch immer widersetzen können, durch Widersetzlichkeit ihre ganze Lage nur noch verschlimmern würden, die gebietende Partei aber, die ihren Willen als Gesetz geltend machen kann, zugleich erklärt, und durch die That beweiset, daß sie durch ihre Macht eine Art von sittlicher Ordnung einführen und aufrecht erhalten will, die sich dem idealen Staate nähert, und ohne welche unter Menschen, wie sie gewöhnlich sind, kein äußerer Friede möglich ist; kann in einer solchen Alternative noch gezweifelt werden, ob es

auch wirklich Pflicht sey, sich der Gewalt zu unterwerfen?

Nur von Parteien kann bei einem solchen Zusammentreffen der Umstände zunächst die Rede seyn; nicht von einzelnen Personen. Denn eine einzelne Person vermag in diesem Falle nichts. Parteien waren es auch, die in der ganzen Welt die Staaten gründeten und die Constitutionen einführten, außer etwa da, wo zufällig aus der patriarchalischen Autorität der Familienhäupter eine Art von bürgerlicher Verfassung entstand.

Wie viel, oder wenig Anführer der Parteien waren, ändert nichts Wesentliches in der Lage der Dinge. Gewöhnlich aber entstanden die Parteien eben dadurch, daß sich Mehrere an Einen anschlossen, um unter seiner Leitung einen Zweck zu erreichen. Aus dieser Leitung wurde von selbst eine

Oberherrschaft, weil sich der gemeinschaftliche Zweck nicht anders erreichen ließ. Und diese Oberherrschaft, gewöhnlich eine militärische, wurde wieder das Vorbild der höchsten Gewalt im Staate.

Die Partei selbst, ohne die das Oberhaupt nur ein schwaches Individuum wäre, gleicht dann einem Strome, der Alles, was in sein Bette fällt, verschlingt, oder mit sich fortreißt; mit welchem aber auch Alles, was zu ihm als mitströmende Welle gehört, so vereinigt ist, daß es sich selbst nicht mehr, ohne selbst verschlungen zu werden, von dem Ganzen trennen kann, auch wenn es wollte. Nur das Oberhaupt wird von dem ganzen Strome getragen.

Welche Kräfte und Ereignisse es waren, die das Oberhaupt einer Partei so mächtig machten, daß es Staaten

gründen konnte, kommt nicht weiter in Frage, wenn die Rede iſt von dem, was die Andern thun ſollen, die entweder die ganze Lage der Dinge verſchlimmern, oder ſich in das Geſetz fügen müſſen, das der herrſchende Wille in Verbindung mit den Umſtänden vorſchreibt.

Der Staat der Noth, wie wir denjenigen nennen dürfen, der durch den Sieg der Gewalt und den Drang der Umſtände herbeigeführt wird, unterſcheidet ſich alſo weſentlich von dem Staate der Freiheit; denn er iſt nicht, wie dieſer, auf das eigentliche Naturrecht gegründet.

Das Fundament des Staats der Noth iſt vor der Vernunft die Pflicht jedes vernünftigen Weſens, ſich in die unabänderliche Lage der Dinge zu fügen, wo der Widerſtand nicht nur thö-

richt; sondern auch nach moralischen Begriffen unerlaubt wäre, weil er gegen die Idee einer sittlichen Ordnung stritte, der sich das freie Individuum unterwerfen soll. Dieser Idee unterwirft es sich, indem es, unter den vorausgesetzten Umständen, der höchsten Gewalt gehorcht. Aber auch die Idee einer sittlichen Ordnung ist in diesem Falle kein Rechtsbegriff; denn sie bezieht sich unmittelbar und zunächst auf Pflichten, nicht auf Rechte.

Das Recht, das der höchsten Gewalt im Staate zugestanden wird, und aus welchem dann wieder die bürgerlichen Rechte der Unterthanen gegen einander abgeleitet werden müssen, hat mit dem Naturrechte nur den Namen gemein. Es entspringt nicht aus den natürlichen Rechten der Unterthanen; es fängt vielmehr ge-

rade da an, wo das Naturrecht ſelbſt zurücktreten muß vor der moraliſchen Idee, die verbietet, das Naturrecht unbedingt auszuüben. So erhält das Wort Recht ſeine neue, politiſche und bürgerliche, dem Naturrechte fremde, aber durch eine moraliſche Idee ſanctionirte, alſo auch ehrwürdige Bedeutung.

Aber indem das politiſche Recht, und ſein Sprößling, das bürgerliche, zu gelten anfangen, und geltend gemacht werden, durch die Gewalt und den fortwährenden Drang der Umſtände, ſtirbt darum das Naturrecht in der Bruſt des Menſchen nicht aus. Nur ſeine Ausübung wird beſchränkt.

Die Wiſſenſchaft, die man allgemeines Staatsrecht nennt, kann alſo nicht wohl etwas Anderes ſeyn, als eine unmaßgebliche Theorie der nothwendigen Beſchränkun-

gen der Ausübung des Naturrechts im Staate. Diese Beschränkungen, die sich sämmtlich auf die Zwecke des Staats, die Erhaltung seiner politischen Existenz, die Einführung eines bürgerlichen Eigenthums, die öffentliche Sicherheit, und die sittliche Veredelung des Volks beziehen, begründen die besonderen Rechte, die der höchsten Gewalt im Staate nach der Idee einer sittlichen Ordnung zugestanden werden müssen.

Wo die verschiedenen Staatsverfassungen analysirt werden, nach denen sich die Ausübung dieser Rechte richtet, geht das allgemeine Staatsrecht schon in die Politik über; denn die Politik ist die Wissenschaft der Mittel den Zweck des Staats zu erreichen, und die Staatsverfassungen sind nur verschiedene Einrichtungen, den Zweck eines Staats den

Umſtänden und den Bedingungen anpaſſen, unter denen dieſer Staat entſtanden iſt und fortdauert.

Von den Umſtänden aber, nicht von angebornen Rechten, weder der Regenten noch der Unterthanen, hing es ab, wie ſich bei der Entſtehung eines Staats die Anſprüche der Regenten und Unterthanen gegenſeitig beſchränkten. Jeder Staat hat in einem gewiſſen Sinne eine Conſtitution; denn jeder iſt entſtanden und erhält ſich unter gegenſeitigen Bedingungen, deren Anerkennung zwiſchen dem Regenten und Unterthanen allerdings als ein ſtillſchweigender Vertrag angeſehen werden kann, deſſen moraliſche Gültigkeit zuweilen noch durch ausdrückliche Erklärungen bekräftigt wird.

Aber die Ausführung der wiſſenſchaftlichen Idee eines allgemeinen

Staatsrechts eignet sich nicht für Aphorismen. Auch die Lehren, deren Inbegriff man allgemeines Völkerrecht nennt, können ohne eine Umständlichkeit, zu welcher hier kein Raum ist, nicht wohl vor Mißverständnissen gesichert werden.

Einige Verbesserungen.

S. 92, Z. 7. ist anstatt Volksbeherrschung zu lesen Selbstbeherschung.
S. 126, Z. 7. anstatt Regelmäßigkeit l. Regsamkeit.
S. 158, Z. 15. muß das Comma zwischen den Wörtern niederzuschlagen und durch weggelassen, damit der Sinn nicht verfälscht erscheine.